Klaus Schatz

El primado del papa

Su historia desde los orígenes hasta nuestros días

Sal Terrae

Presencia teológica

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»
85

Klaus Schatz

EL PRIMADO DEL PAPA

Su historia desde los orígenes hasta nuestros días

Editorial SAL TERRAE
Santander

Título del original alemán:
Der Päpstliche Primat. Seine Geschichte von der Ursprüngen bis zur Gegenwart

Traducción de *J. Santiago Madrigal*

Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: (942) 36 92 01

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1202-1
Dep. Legal: BU.-543 – 1996

Fotocomposición e impresión:
Imprenta Aldecoa, S.L.
Pol. Ind. de Villalonquéjar - 09001 Burgos

Índice

SEGUNDA PARTE
UNA FUNCIÓN DIFERENTE DE LA UNIDAD
EN ORIENTE Y EN OCCIDENTE

TERCERA PARTE
EL PAPADO COMO CABEZA
DE LA IGLESIA Y LA CRISTIANDAD MEDIEVALES

CUARTA PARTE
EL PRIMADO COMO SEÑA DE IDENTIDAD
CONFESIONAL EN LA ÉPOCA MODERNA

Prólogo a la edición española

En su Encíclica *Ut omnes unum sint* (1995), el papa Juan Pablo II nos anima a reflexionar acerca de la forma concreta de presentarse el Primado de Roma, de modo que pueda resultar atractivo para los cristianos separados. A la luz de esta llamada, la obra presente adquiere nueva actualidad, pues el conocimiento de la historia forma parte de la reflexión sobre el primado y sobre sus otras posibilidades. La historia ayuda a comprender la gestación del primado y muestra sus dimensiones positivas para la Iglesia; la historia relativiza, al mismo tiempo, su configuración actual y muestra que no es la única forma posible. La historia no proporciona recetas ni respuestas fáciles, pero ensancha la mirada.

El objetivo de este libro es prestar una contribución en este sentido. Me alegro de que ahora sea también accesible al lector de lengua española. Expreso mi agradecimiento al traductor, Santiago Madrigal, SJ, que ha realizado un excelente trabajo. Mi deseo es que este libro, merced a la comprensión de la historia, pueda generar un amor crítico a la Iglesia y a su unidad visible.

En la fiesta de San Ignacio de Loyola, 31 de Julio de 1996

KLAUS SCHATZ, SJ

Introducción

Proliferan historias de los papas o del papado, escritas por autores católicos o protestantes, ilustradas, centradas en las personas o en las instituciones, de sólida elaboración científica o destinadas a la divulgación; en todo caso, y por lo explosivo del tema, gozan de una coyuntura muy favorable. La institución del papado, en su forma actual y en su historia, constituye para católicos y no católicos una provocación ante la que se puede reaccionar de muy diversas maneras, pero difícilmente dejará indiferente. En sí puede ser percibida como realidad liberadora frente a las estrecheces impuestas por las Iglesias nacionales o de otro tipo; puede aparecer como opresora e inquietante desde la fe, o como la "roca de la Iglesia", o como "piedra de escándalo"; ahora bien, sigue siendo un dato que, a cada paso, se hace presente en el corazón de casi todos los problemas eclesiales y no deja de suscitar el debate. Elemento esencial de este debate es el conocimiento de su historia, pues sin ella resulta incomprensible.

Este libro pretende satisfacer ese interés actual. Y sin embargo, no debe engrosar el número de las muchas historias de los papas ya existentes. Se trata más bien de proponer, a quienes están interesados en la historia y la teología, las líneas maestras de una historia del primado papal. Pues de hecho, a pesar de la proliferación de historias de los papas o del papado, falta una historia del primado propiamente dicha. Únicamente la *Historia del papado* de Erich Caspar, que con sus dos tomos (1930-33) llega hasta mediados del siglo VIII, encara históricamente el estudio del primado; nada parecido existía hasta ahora salido de la pluma de los historiadores de la Iglesia católicos.

¿Qué entendemos, pues, por "historia del primado" en contraposición a una "historia del papado"? El Concilio Vaticano I (1869-70) definió el primado del obispo de Roma sobre la Iglesia universal como una institución esencial e irrenunciable de la Iglesia en su contenido preciso (primado relativo al

gobierno eclesial y a la conservación de la verdadera doctrina). El primado es, para la conciencia católica, un elemento estructural que no está a disposición en el diálogo ecuménico; un elemento sin el cual no es posible la plena comunión eclesial. En la perspectiva católica, sancionada dogmáticamente por el concilio citado, el primado se fundamenta en la voluntad de Cristo y en el Pedro del Nuevo Testamento. Y sin embargo, no estaba allí preparado y dispuesto desde el principio, sino que tiene una historia muy viva y no siempre rectilínea. Desde el punto de vista intracatólico, el reconocimiento de este hecho, a diferencia de los tiempos del Vaticano I, no plantea hoy ningún problema.

¿Cómo, a través de qué etapas y en razón de qué factores históricos se ha ido gestando el primado papal? Nos preguntamos, pues, por el devenir histórico de aquella estructura primacial y de aquellas prerrogativas papales que posteriormente se han venido a considerar esenciales y dogmáticamente irrenunciables. No se trata, por tanto, de aquellos aspectos de la institución histórica del papado que afectan a su comprensión íntima sólo de forma tangencial, como, por ejemplo, el desarrollo de la curia romana, las finanzas papales, los Estados Pontificios, o su integración sociológica en la sociedad romana. Es evidente que esta exposición no se debe reducir a una historia de la "idea" del primado; debe plantear también cómo, en qué medida y por qué factores se produce la implantación de esas pretensiones en la realidad eclesial.

Nuestra exposición adopta, en primera línea, una orientación histórica. De modo que no se puede poner entre paréntesis la pregunta que brota inmediatamente: ¿cómo ese primado, gestado históricamente, puede ser dogmáticamente irrenunciable, esto es, "instituido por Jesucristo"? Queda fuera de los límites de este libro proporcionar una justificación del primado en términos de una teología fundamental. Con todo, el autor no querría eludir el problema de cómo se puede armonizar la historia real con la fe católica que subyace al dogma eclesial, y en consecuencia, al Vaticano I. Se adopta como presupuesto el punto de vista católico, evidentemente a la luz de su evolución posterior en el Vaticano II y los nuevos principios teológicos legitimados por él. Desde ahí planteamos cómo se puede dar una interpretación teológica y creyente de la historia.

Este estudio está dirigido a personas interesadas en la historia y en la teología; requiere, empero, ciertos conocimientos previos. Las notas se limitan a referencias de textos citados y a indicaciones bibliográficas en apoyo de algunas afirmaciones recapituladoras que, incluso para el especialista, pudieran resultar nuevas, discutibles y, por ello, necesitadas de prueba. Al final de cada sección principal se adjunta una selección de la bibliografía complementaria más importante.

Abreviaturas

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. de E. Schwartz y otros (1914ss).
AHC	Annuarium Historiae Conciliorum.
AHP	Archivum Historiae Pontificiae.
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina (Turnhout 1954ss).
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena 1866ss).
DG	Decretum Magistri Gratiani, en: Corpus Iuris Canonici I, ed. de E. Friedberg (Leipzig 1872).
DS	Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. de H. Denzinger - H. Schönmetzer (Freiburg 1965).
Mansi	Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, ed. de G.D. Mansi, T. 1-53 (1759-1927).
MGH	Monumenta Germaniae Historica (1826ss).
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. de J.P. Migne, T. 1-161 (París 1857-1912).
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina, ed. de J.P. Migne, T. 1-221 (París 1844-1864).
SC	Sources Chrétiennes (París 1941ss).
ThPh	Theologie und Philosophie.

«Y tú, cuando te hayas convertido,
confirma a tus hermanos»

(Lucas 22,32)

PRIMERA PARTE

LA EVOLUCIÓN DEL PRIMADO EN LOS CINCO PRIMEROS SIGLOS

1
¿Cómo plantear correctamente la pregunta?

A la luz de los datos del Nuevo Testamento, la cuestión del ministerio de Pedro va alcanzando un consenso entre exegetas católicos y no católicos en los siguientes términos:

- No sólo los tres pasajes petrinos clásicos (Mt 16,13-19; Lc 22,31ss; Jn 21,15-17), sino otros muchos textos, entre los que hay que mencionar el que señala a Pedro como primer testigo de la resurrección (1 Cor 15,5), ponen de relieve un liderazgo de Pedro en el círculo de los Doce y en la primera comunidad de Jerusalén; además, se trataría de un liderazgo conferido por Jesús y ejercido por encargo suyo.
- El hecho de que los escritos que recogen estos testimonios más netos sobre Pedro hayan sido redactados después de la muerte de éste atestigua un interés permanente de la primera Iglesia en la persona y la función de Pedro, cuya figura no tiene una pura significación histórica. Pedro representa para la Iglesia de todos los tiempos el garante más importante y fidedigno de la tradición sobre Jesús.
- La pregunta ulterior, si se ha pensado en un ministerio permanente más allá de Simón-Pedro, debe ser respondida negativamente si se plantea en términos puramente históricos: al confiar una misión a Pedro, ¿pensó el Jesús histórico en sucesores?; ¿acaso el redactor del evangelio de Mateo, escrito después de la muerte de Pedro, era consciente de que Pedro y su oficio se perpetuaban en los líderes de la comunidad romana?

Ahora bien, si se utiliza una hermenéutica adecuada, ésta respuesta no significa una negativa rotunda al fondo de la cuestión, porque, evidentemente, este modo de plantear la cuestión va más allá de la perspectiva de Jesús y del NT. Aun cuando no «supieran» nada de tal ministerio, no queda excluido que la figura y la misión del Pedro neotestamentario contengan esa consecuencia, si se las proyecta a una Iglesia llamada a pervivir a lo largo de los siglos y para la cual la vinculación con su origen apostólico y con Jesús mismo ha de ser «concretada» de algún modo.

Podemos seguir preguntando: tras la muerte de Pedro, ¿pensaba acaso la primitiva Iglesia que sus poderes habían sido transferidos al obispo de Roma y que el jefe de la comunidad de Roma era sucesor de Pedro, roca de la Iglesia y depositario de la promesa de Mt 16,18ss? La pregunta así planteada deberá ser respondida negativamente. Parece probado, con un grado de verosimilitud rayano en la certeza, que Pedro ha actuado en Roma y que allí, al igual que Pablo, sufrió el martirio bajo la persecución de Nerón, entre los años 64-67. La actuación y la muerte de estos dos apóstoles en Roma están atestiguadas por primera vez en la «Carta de Clemente», dirigida por la comunidad romana a la de Corinto hacia el año 95[1]; se presupone, asimismo, en la carta de Ignacio de Antioquía a los romanos (hacia el 110), que atestigua la convicción de la estancia de Pedro en Roma por parte de las comunidades cristianas de Oriente. De esta misma época hay que añadir las noticias de dos escritos apócrifos (la *Ascensio Isaiae* y el *Apocalipsis de Pedro*), así como la indicación sobre «Babilonia» de la Primera Carta de Pedro (5,13), que probablemente aludiría a Roma. En todo caso, y ya en el siglo II, nos hallamos ante una tradición indiscutible en Oriente y en Occidente, y no hay razones serias para dudar de la historicidad de esa noticia. El capítulo conclusivo del evangelio de Juan da por supuesto que los lectores conocen que la forma de martirio de Pedro ha sido la crucifixión (Jn 21,18s), y por eso el hecho podría ser muy verosímil. No es tan seguro que las excavaciones bajo la basílica de San Pedro hayan determinado el lugar de la auténtica tumba del apóstol, a la vista de la existencia de otra tradición romana de veneración de Pedro en San Sebastián, en la vía Apia[2]. Estas excavaciones certifican que los cristianos del siglo II estaban firmemente persuadidos de que la colina Vaticana guarda relación con la tumba de Pedro, pues de esa época procede el *tropaion* encontrado con ocasión de esas excavaciones, el cual, así como el de Pablo en el camino a Ostia, han sido designados (hacia el año 200) por el presbítero Gayo como «trofeos de los Apóstoles que han fundado esta Iglesia»[3].

Sin embargo, de esta convicción no se derivan pretensiones concretas en el sentido de un primado sobre toda la Iglesia. Si se le

1. *1 Clem* 5-6.
2. Sobre ello puede verse K. BAUS en (H. Jedin, dir.), *Manual de Historia de la Iglesia* I (Barcelona 1966) 182-193.
3. EUSEBIO, *Historia eclesiástica* II, 25.

hubiera preguntado a un cristiano del año 100, 200 ó 300 si el obispo de Roma era cabeza suprema de todos los cristianos, si existía un obispo supremo que estuviera por encima de los otros obispos y que tuviera la última palabra en cuestiones que afectaran a toda la Iglesia, con toda seguridad habría respondido negativamente.

Ahora bien, ¿está planteada la pregunta correctamente? ¿No es cierto que la pregunta ha de ser respondida con una negativa mientras apliquemos a los primeros siglos el rasero de la evolución moderna de la doctrina del primado expresada por el Concilio Vaticano I? ¿No es un anacronismo plantear el problema en estos términos? Y entonces la respuesta, evidentemente negativa, ¿no implica ya una anticipación que prejuzga el núcleo último de la cuestión teológica? De hecho, se sigue constatando hasta el día de hoy una distorsión introducida por un concepto tardío de «primado» y por todo aquello que históricamente se asocia con él, especialmente lo más negativo. Esto vale para quienes rechazan un primado en estos textos, más aún que para quienes creen poder encontrarlo allí mismo. Se suele decir algo así: a Ignacio, a Ireneo e incluso a Agustín les era completamente extraña la idea de una supremacía jurídica de una iglesia sobre las otras o la idea de un primado de jurisdicción papal; no conocen un obispo sobre los otros obispos; etc. Cuando se aducen testimonios que deponen a favor de una cierta valoración de la comunidad romana, expresada la mayor parte de las veces en categorías no jurídicas, enseguida se les mide con el concepto de «primado» de tiempos posteriores o del Vaticano I; de donde se concluye que no es posible fundar tal primado sobre esos testimonios. En el estado actual de la investigación, tal resultado no es ningún descubrimiento, sino una perogrullada.

Lo que aquí se echa en falta no es crítica histórica, sino hermenéutica histórica. El planteamiento de la pregunta es demasiado tosco como para hacer justicia a la realidad histórica de la Iglesia. Por tanto, de antemano hay que tomar distancias respecto de un planteamiento del problema en estos términos: «¿Existió entonces un primado en nuestro sentido actual?» Todo modo de pensar en categorías de supremacía o de subordinación induce a error y es incapaz de percibir correctamente la significación de la iglesia romana en los comienzos. Sin introducir de forma precipitada categorías posteriores, hay que escrutar en primer lugar los testimonios y recabar qué significado tiene en ellos la iglesia de Roma. Y esto sólo se puede hacer razonablemente en el contexto global del esfuerzo de la Iglesia antigua

por determinar núcleos estables de su unidad. ¿Cómo se elaboran los criterios referentes a la unidad de la Iglesia y a la verdadera tradición de Cristo? ¿Y qué significa la iglesia romana en este contexto? A este respecto se puede constatar una evolución en cuatro etapas, estrechamente correlacionadas entre sí.

2
Significado religioso y espiritual de la iglesia de Roma

La primera etapa (desde el año 100) se caracteriza por la importancia religiosa y espiritual que se reconoce a la iglesia romana, pero que no se entiende aún de forma jurídica. Esta gran estima de la iglesia romana no se puede disociar de la tradición de Pedro y Pablo, es decir, del hecho de hallarse en Roma la tumba donde reposan los dos Apóstoles. La estima de la que ambos gozan y su significado señero en la tradición neotestamentaria se ven transferidos, de una manera difícil de explicar, a la comunidad romana. En consonancia con este rango religioso, la comunidad romana adopta desde muy pronto una responsabilidad fraternal y una preocupación especial por las otras iglesias. Así lo testimonia, por ejemplo, el obispo Dionisio de Corinto, que, según el testimonio de Eusebio, escribía a los romanos hacia el año 170:

> «Desde el comienzo guardasteis la costumbre de ayudar a todos los hermanos de muy diversas maneras y de enviar vuestro socorro a muchas comunidades de otras ciudades»[4].

Del contexto de este pasaje se deduce que se trata, preferentemente, de ayuda material para iglesias más pobres y donativos

4. EUSEBIO, *Historia eclesiástica* IV, 23.

para cristianos condenados a trabajos forzados en las minas. Pero se trata también del consuelo y la exhortación espiritual, especialmente cuando Dionisio menciona la carta de Clemente, que se leía anualmente en la comunidad de Corinto.

Esta *«Carta de Clemente»*, escrita hacia el año 95, es, efectivamente, un primer documento que testifica esa responsabilidad de la comunidad romana hacia las otras iglesias. Su denominación es una construcción literaria posterior: según la lista de obispos transmitida más tarde por Hegesipo, Clemente era por entonces el tercer sucesor de Pedro en la sede de Roma; pero su nombre no consta como remitente de la carta; el remitente es más bien la comunidad romana. Difícilmente se puede afirmar que en ese tiempo hubiera ya un obispo romano. Probablemente la iglesia romana estaba regida por un grupo de presbíteros, dentro del cual pronto surgió un presidente, o *primus inter pares*, cuyo nombre siguió siendo conocido y al que desde mediados del siglo II se denominó «obispo».

La carta de Clemente es un escrito de carácter exhortatorio dirigido por la comunidad de Roma a la comunidad hermana de Corinto, donde los presidentes de la comunidad habían sido destituidos tras una especie de revuelta interna. El contenido de la carta es una exhortación al orden, a la humildad y a la sumisión bajo las autoridades oficiales, así como una amonestación contra el orgullo y la arrogancia, considerados prácticamente como pecados capitales. La carta emplea un tono autoritativo en nombre de Dios:

> «Si algunos desobedecieren a las amonestaciones que por nuestro medio él (Dios) os ha dirigido, sepan que se harán reos de no pequeño pecado y se exponen a grave peligro... Nos procuraréis una gran alegría si obedecéis lo que os hemos escrito bajo la guía del Espíritu Santo»[5].

Con todo, sería precipitado sacar conclusiones acerca de una autoridad formal de la iglesia romana y una supremacía de ésta sobre las otras iglesias, tal como se ha hecho en el pasado desde la postura católica. Esta exhortación, aun cuando apele a la autoridad de Dios y a la asistencia del Espíritu, se inscribe primariamente en el marco de la mutua solidaridad fraterna de unas iglesias cristianas hacia otras, especialmente en el caso de una igle-

5. *1 Clem* 59 y 53.

sia expuesta al peligro de desviarse del camino recto. Existe el ejemplo paralelo, ya mencionado, de Dionisio de Corinto, el cual, hacia el año 170, dirigía enérgicos escritos doctrinales y amonestaciones a las iglesias hermanas de Esparta, Atenas, Nicomedia, Gortyna, Amastris y Knosos[6]. En este caso hay que notar una diferencia no insignificante, que se advierte en el relato de Eusebio: mientras las otras iglesias reciben amonestaciones, sólo la iglesia romana es objeto de alabanzas. Y aunque la carta de Clemente se inscribe formalmente en el marco de la corrección fraterna, cabe preguntar si cualquier comunidad podía hablar así, sobre todo a otra comunidad tan significativa y orgullosa de su origen apostólico como la de Corinto.

Una diferencia similar a la que se constata en Dionisio aparecía ya, sesenta años antes, en la Carta a los Romanos de *Ignacio de Antioquía* (hacia el 110). Mientras Ignacio exhorta a otras comunidades a la unidad, sobre todo a la unidad con el obispo («nada hagáis sin el obispo»), y les pone en guardia frente a las herejías, la Carta a los Romanos está redactada en un tono muy diferente: no contiene amonestaciones ni enseñanzas, sino únicamente elogios; ella es la iglesia que no requiere que se la instruya, porque ella «ha instruido a otras». Las frases más importantes sobre el destinatario rezan así:

> «Ignacio, también llamado Teóforo, a la iglesia que ha recibido la misericordia de Dios en la gloria del Padre supremo y de Jesucristo, su único Hijo, que es la amada e iluminada por la voluntad de aquel que ha querido que todo exista según el amor de Jesucristo nuestro Dios, que tiene *la primacía en la región de los Romanos,* digna de Dios, digna de honor, digna de ser llamada bienaventurada, digna de alabanza, digna del éxito, digna de santidad, *que preside en la caridad,* seguidora de la ley de Cristo, que lleva el nombre del Padre; yo la saludo en el nombre de Jesucristo, Hijo del Padre...»[7]

La interpretación de la expresión «primacía (o presidencia) en la caridad» *(prokathèméne tès agápes)* ha hecho correr ríos de tinta. Autores católicos han querido ver en esa «caridad» un sinónimo de comunión eclesial *(communio),* extrayendo del texto una posición jurídica de Roma como «presidencia del vínculo de la caridad», esto es, como centro de la *communio.* Esta interpretación en términos de derecho constitucional apenas se ajusta a la conciencia de la época. Desde el lado protestante, por contra, «primacía de la caridad» se interpreta como la actividad caritativa de la comunidad romana, que por la presencia en ella de cristianos influyentes y adinerados podía socorrer mejor que otras iglesias a las comunidades más pobres. Esta interpretación es sin duda adecuada: coincide con el texto citado de Dionisio de Corinto y se ajustaría perfectamente a la responsabilidad y preocupación fraterna de la iglesia romana por las otras iglesias; la ayuda material era una forma esencial de ella. Pero esta ayuda era a un tiempo espiritual y material. Así se desprende del tenor general de la carta: la iglesia romana es maestra de las otras y, a diferencia de ellas, no necesita exhortación. En el contexto de la carta, «primacía» denota una significación religiosa y espiritual, sin que se pueda hablar de una «presidencia» en sentido jurídico.

6. EUSEBIO, *Historia eclesiástica* IV, 23.
7. IGNACIO, *Ad Rom.* 3,1.

Un documento particularmente importante de cara a esta significación religiosa y espiritual es la inscripción de *Abercio* (hacia el 200), un epitafio funerario de un cristiano proveniente del Asia Menor. En lenguaje poético y lleno de imágenes, que recoge los simbolismos del cristianismo primitivo, escribe el autor:

> «Me llamo Abercio, soy un discípulo del pastor santo que apacienta sus rebaños de ovejas por montañas y campos, que tiene los grandes ojos que todo lo ven [= Cristo]... Él [el pastor] me envió a Roma para contemplar la majestad soberana y ver a una reina vestida y calzada con oro; vi allí un pueblo que porta un sello resplandeciente... Por todas partes hallé compañeros; tuve a Pablo por acompañante [probablemente las cartas paulinas, que llevó consigo durante los viajes como lectura espiritual]. La fe me guió en todas partes y me dio a comer un pez del manantial, grande y puro, pescado por una virgen; en todo tiempo dio este pez a sus amigos como comida, regalándoles con vino exquisito, ofreciéndoles una mezcla de vino y agua con pan» [el pez es Cristo, nacido de la Virgen María y dado en la Eucaristía][8].

La iglesia romana es vista como esa «reina vestida con ropajes de oro» y como «el pueblo que porta un sello resplandeciente». En este contexto inequívoco de fe, Roma está rodeada de un halo religioso; la sola mención de su nombre levanta los corazones.

8. Texto español en J. QUASTEN, *Patrología* I (Madrid 1961) 167-168; cfr. H. GROTZ (véase bibliografía) 47.

Un testimonio más tardío de este prestigio religioso de Roma es el Sínodo de Antioquía (341); testimonio tanto más considerable cuanto que dicho sínodo se defiende frente a una intromisión de Roma. En sus actas se dice: «La iglesia romana es para todas la más gloriosa, pues ha sido el lugar conmemorativo de los Apóstoles y capital de la piedad desde el comienzo, aun cuando los transmisores de la fe han llegado a ella desde Oriente»[9].

3
Roma, lugar de una tradición privilegiada

A finales del siglo II se inicia una nueva evolución cuyo trasfondo es la confrontación con la *gnosis,* y en este contexto se va a subrayar la *paradosis* (tradición) como regla objetiva de la fe. La gnosis, movimiento sumamente complejo, se caracteriza básicamente por el recurso a una inteligencia más profunda de la fe, accesible sólo a una elite de sabios y transmitida en «tradiciones secretas», de modo que se sustrae a toda mediación histórica y a toda verificación. La fe del cristiano sencillo es únicamente la etapa primitiva y primera del principiante; sólo los sabios penetran en el corazón de lo sagrado. En la confrontación con estas corrientes, los autores ortodoxos enfatizan el carácter público de la tradición, accesible al cristiano de a pie y captable históricamente. Esta accesibilidad viene dada de dos maneras; por un lado, en las Sagradas Escrituras: los escritos genuinos del NT se recopilan lentamente en el canon, quedando delimitados frente a la tradición «inauténtica» de los apócrifos; por otro lado, en la sucesión apostólica en el ministerio episcopal. Con la elaboración de «listas de obispos», que comienzan

9. SOZOMENOS, *Historia eclesiástica* III, 8,5 (PG 67, 1054 A/B).

con los apóstoles, se está afirmando que esa cadena ininterrumpida garantiza que la Tradición pública y oficial es verdadera. Por tanto, no existen «tradiciones secretas»; todo acaece a la luz del día.

Por relación a la *paradosis,* no todas las iglesias son del mismo rango. Resultan especialmente importantes las *Sedes apostolicae,* las iglesias apostólicas, esto es, las iglesias fundadas por los Apóstoles, en las que han actuado éstos o en las que se encuentra su tumba. En estas iglesias, el lazo de unión con el origen es más firme, la tradición más viva, y más estrecho ese contacto con lo apostólico que preserva frente a la herejía. Estas iglesias apostólicas, que se consideran menos expuestas al peligro de sucumbir a novedades vanas, son, entre otras, Antioquía, Filipo, Éfeso, Corinto, Tesalónica y, por supuesto, Roma.

Este principio otorgaba a Roma una cierta ventaja. En cualquier caso, no había una iglesia local que pudiera competir en este terreno con Roma, donde se encontraba la tumba de dos Apóstoles, cada uno de los cuales por separado, con su peso y significación para la tradición neotestamentaria, destacaba sobre los demás; a lo sumo, Juan, el discípulo preferido, podía ser citado junto a Pedro y Pablo (y ya veremos cómo, apelando a él, quiso Éfeso hacer valer su rango frente a Roma). Además, sin una idea explícita de un sucesor de Pedro, era claro que la autoridad del primer Apóstol –la roca sobre la que se edifica la Iglesia y a quien ha sido confiado el poder de las llaves– debía trascender a la iglesia de Roma.

Desde la mentalidad del cristianismo primitivo, y de cara al carisma de la comunidad romana, hay que añadir el significado del *martirio* de Pedro y Pablo: en ese testimonio definitivo de la fe que es el martirio, los dos «corifeos» Pedro y Pablo han transmitido *(paradosis)* su fe a la iglesia romana como legado y fundamento permanente. Su testimonio de fe, definitivo y perfecto en la sangre derramada, es transmitido en la *paradosis;* su martirio sigue haciéndose presente en el testimonio de la iglesia romana[10]. Así, en la carta del Sínodo de Arles (314), dirigida al obispo Silvestre de Roma, se dice que los obispos romanos se encuentran en los lugares «en los que se sientan diariamente los apóstoles, y su sangre derramada *(cruor)* testifica sin cesar la gloria de Dios»[11]. Si existe una iglesia inmune a herejías, ésa debe ser la iglesia romana.

10. Esta dimensión, relativamente olvidada, ha sido puesta de relieve por J.M.R. TILLARD, *El obispo de Roma* (Sal Terrae, Santander 1986).
11. *Mansi* 2, 469 C.

Finalmente, hay que destacar otro importante factor: en el ámbito latino de Occidente, Roma era la única Iglesia apostólica, y su sede episcopal va a ser muy pronto la «sede apostólica» por antonomasia, no sólo en Italia, sino también en la Galia o en el Norte de África.

Todo ello no equivale a afirmar que la tradición de la iglesia romana sea la tradición por excelencia o la única tradición decisiva. Sin embargo, ella es una iglesia particularmente importante en el concierto de las iglesias apostólicas, a la que ninguna de ellas se puede equiparar.

3.1. Algunos testimonios

Cada vez es más citado el texto del libro III del *Adversus haereses* (hacia 180/190) de Ireneo de Lyon, cuyo telón de fondo lo constituyen la lucha contra la herejía gnóstica y la necesidad de una regla de fe. Contra las tradiciones secretas de los gnósticos, Ireneo apela a la tradición oficial de las iglesias ligada al ministerio episcopal. En la conservación inalterada de la fe recibida de los apóstoles y frente a las innovaciones, la tradición apostólica *(paradosis)* está íntimamente asociada a la sucesión apostólica. La continuidad del ministerio episcopal es garantía de la continuidad de la doctrina, de su transmisión incólume desde los Apóstoles.

El pasaje fundamental viene a decir: sería excesivamente prolijo mostrar para cada iglesia local que desde los apóstoles un obispo ha sucedido siempre a otro. A modo de ejemplo, nos servimos de la iglesia de Roma, grandiosa, antigua y bien conocida por todos, fundada «sobre los dos gloriosos Apóstoles Pedro y Pablo». Y sigue la frase decisiva:

> «Pues con esta iglesia, en razón de su origen más excelente *(potentior principalitas)*, debe estar en conformidad toda otra iglesia, es decir, los fieles de cualquier lugar; en ella, por aquellos que proceden de todas partes, ha sido conservada siempre aquella tradición que procede de los Apóstoles»[12].

Se dice a continuación: cuando surja una controversia sobre cualquier cuestión, por pequeña que sea, hay que «recurrir a las iglesias más antiguas, en las que vivieron los Apóstoles, para

12. *Adv. haer.* III, 3,1-2; véase texto n. 1 del Apéndice.

recibir de ellas la doctrina clara y segura relativa a la cuestión dudosa»[13]. El sentido inmediato de la frase citada más arriba plantea toda una serie de enigmas, debido en gran medida al hecho de que sólo conocemos la traducción latina del texto y no su original griego. En todo caso, hay que contar con la circunstancia de la corrupción del texto latino existente. Los problemas principales son los siguientes:

a) ¿A quién se alude con «esta iglesia»? ¿No se querrá decir que cualquier iglesia apostólica es normativa para otras iglesias, de modo que la iglesia romana sólo se cita a título de ejemplo? En este caso, la formulación original habría sido: «con una tal iglesia».
b) Pero si se alude a la iglesia de Roma, como el texto parece sugerir, ¿qué significa entonces que las otras iglesias (o quizá las otras iglesias apostólicas) «deben estar en conformidad o consentir (en materia de fe)»? ¿Significa que la iglesia romana representa la *norma* de fe decisiva para las otras iglesias? ¿O quiere decir Ireneo: «he seguido la lista de obispos romanos sólo a título de *ejemplo*»?; ¿presupone *a priori* que las diversas iglesias apostólicas proponen la misma doctrina? El «debe estar en conformidad» habría que interpretarlo, pues, no como una norma, sino como una necesidad *a priori:* basta con hacer un muestreo en un punto al azar...
c) Con ello enlaza esta otra pregunta: ¿a qué se refiere la última parte de la cita: «en ella, por aquellos, que proceden de todas partes, ha sido conservada siempre la tradición que procede de los Apóstoles»? ¿Se alude a la iglesia romana o a cualquier iglesia apostólica?
d) ¿Qué significa, además, lo de «por aquellos que proceden de todas partes»? Probablemente se quiere decir que a la iglesia romana llegan cristianos procedentes de todo el Imperio, los cuales ¡ejercen una función correctiva en orden a la conservación de la ortodoxia! Pero se introduciría aquí un elemento extraño que no se adapta al curso del razonamiento, pues Ireneo pone la garantía de la verdad en el plano vertical de la conexión con los Apóstoles, no en el plano horizontal del consenso (o corrección recíproca) de todas las iglesias.

13. *Ibid.* III, 4,1.

Finalmente, hay que destacar otro importante factor: en el ámbito latino de Occidente, Roma era la única Iglesia apostólica, y su sede episcopal va a ser muy pronto la «sede apostólica» por antonomasia, no sólo en Italia, sino también en la Galia o en el Norte de África.

Todo ello no equivale a afirmar que la tradición de la iglesia romana sea la tradición por excelencia o la única tradición decisiva. Sin embargo, ella es una iglesia particularmente importante en el concierto de las iglesias apostólicas, a la que ninguna de ellas se puede equiparar.

3.1. Algunos testimonios

Cada vez es más citado el texto del libro III del *Adversus haereses* (hacia 180/190) de Ireneo de Lyon, cuyo telón de fondo lo constituyen la lucha contra la herejía gnóstica y la necesidad de una regla de fe. Contra las tradiciones secretas de los gnósticos, Ireneo apela a la tradición oficial de las iglesias ligada al ministerio episcopal. En la conservación inalterada de la fe recibida de los apóstoles y frente a las innovaciones, la tradición apostólica *(paradosis)* está íntimamente asociada a la sucesión apostólica. La continuidad del ministerio episcopal es garantía de la continuidad de la doctrina, de su transmisión incólume desde los Apóstoles.

El pasaje fundamental viene a decir: sería excesivamente prolijo mostrar para cada iglesia local que desde los apóstoles un obispo ha sucedido siempre a otro. A modo de ejemplo, nos servimos de la iglesia de Roma, grandiosa, antigua y bien conocida por todos, fundada «sobre los dos gloriosos Apóstoles Pedro y Pablo». Y sigue la frase decisiva:

> «Pues con esta iglesia, en razón de su origen más excelente *(potentior principalitas)*, debe estar en conformidad toda otra iglesia, es decir, los fieles de cualquier lugar; en ella, por aquellos que proceden de todas partes, ha sido conservada siempre aquella tradición que procede de los Apóstoles»[12].

Se dice a continuación: cuando surja una controversia sobre cualquier cuestión, por pequeña que sea, hay que «recurrir a las iglesias más antiguas, en las que vivieron los Apóstoles, para

12. *Adv. haer.* III, 3,1-2; véase texto n. 1 del Apéndice.

recibir de ellas la doctrina clara y segura relativa a la cuestión dudosa»[13]. El sentido inmediato de la frase citada más arriba plantea toda una serie de enigmas, debido en gran medida al hecho de que sólo conocemos la traducción latina del texto y no su original griego. En todo caso, hay que contar con la circunstancia de la corrupción del texto latino existente. Los problemas principales son los siguientes:

a) ¿A quién se alude con «esta iglesia»? ¿No se querrá decir que cualquier iglesia apostólica es normativa para otras iglesias, de modo que la iglesia romana sólo se cita a título de ejemplo? En este caso, la formulación original habría sido: «con una tal iglesia».
b) Pero si se alude a la iglesia de Roma, como el texto parece sugerir, ¿qué significa entonces que las otras iglesias (o quizá las otras iglesias apostólicas) «deben estar en conformidad o consentir (en materia de fe)»? ¿Significa que la iglesia romana representa la *norma* de fe decisiva para las otras iglesias? ¿O quiere decir Ireneo: «he seguido la lista de obispos romanos sólo a título de *ejemplo*»?; ¿presupone *a priori* que las diversas iglesias apostólicas proponen la misma doctrina? El «debe estar en conformidad» habría que interpretarlo, pues, no como una norma, sino como una necesidad *a priori:* basta con hacer un muestreo en un punto al azar...
c) Con ello enlaza esta otra pregunta: ¿a qué se refiere la última parte de la cita: «en ella, por aquellos, que proceden de todas partes, ha sido conservada siempre la tradición que procede de los Apóstoles»? ¿Se alude a la iglesia romana o a cualquier iglesia apostólica?
d) ¿Qué significa, además, lo de «por aquellos que proceden de todas partes»? Probablemente se quiere decir que a la iglesia romana llegan cristianos procedentes de todo el Imperio, los cuales ¡ejercen una función correctiva en orden a la conservación de la ortodoxia! Pero se introduciría aquí un elemento extraño que no se adapta al curso del razonamiento, pues Ireneo pone la garantía de la verdad en el plano vertical de la conexión con los Apóstoles, no en el plano horizontal del consenso (o corrección recíproca) de todas las iglesias.

13. *Ibid.* III, 4,1.

En cualquier caso, no hay una interpretación concluyente que elimine todas las dificultades. No obstante, sea cual sea la interpretación dada, cabe decir: no se puede negar una cierta competencia cualificada de la *paradosis* romana, pues:

a) Aun en el caso de que se hable de un consenso *a priori*, como parece probable, este consenso se afirma por relación a un ejemplo cualificado *(potentior principalitas)* y no por relación a otro cualquiera: lo que es la tradición común de todas las iglesias se comprueba de forma más clara y cierta en Roma.
b) Además, hay que notar la acumulación de epítetos laudatorios («Iglesia grandiosa, antigua y de todos conocida, fundada por los gloriosos apóstoles Pedro y Pablo»), que saca a la iglesia romana de la pura ejemplaridad casual.
c) Hay que reparar, asimismo, en el hecho de que Ireneo sólo conoce la lista romana de obispos, o la presupone como conocida. Parece que esa lista no sólo era conocida en Roma, sino también en las iglesias de Galia, que no habían sido fundadas desde Roma, sino desde Oriente.
d) En esta época, el judeocristiano Hegesipo testifica que, de cara a la tradición apostólica, el ejemplo de Roma no puede ser sustituido arbitrariamente por Corinto o Éfeso. Hegesipo, al que mueve el mismo interés que a Ireneo, se esfuerza en confeccionar listas de obispos frente a la gnosis para probar: ¡nosotros disponemos de una continuidad manifiesta, nunca interrumpida, desde los Apóstoles! Y aunque proceda de Oriente, muestra un interés muy especial por la lista de obispos romanos, que examina sobre el terreno en los archivos[14].

Otro texto típico, dirigido también contra los herejes gnósticos, procede de *Tertuliano* (hacia el año 200):

> «Si quieres informarte a fondo sobre el asunto de tu salvación, recorre las iglesias apostólicas en las que aún persisten las cátedras de los Apóstoles, en las que todavía se leen sus cartas auténticas... Si Acaya te es la más cercana, tienes Corinto; si no estás lejos de Macedonia, tienes Filipos; hacia Asia tienes Éfeso; en el entorno de Italia tienes Roma, cuya autoridad nos aporta su apoyo también a nosotros [es decir, a los norteafricanos]. Ésta es la iglesia dichosa a la que los Apóstoles han dado toda la doctrina junto con su sangre; donde Pedro fue asimilado a la pasión del Señor; donde Pablo fue coronado con el mismo destino que Juan [decapitado como el Bautista]; donde el Apóstol Juan, bañado en aceite hirviendo, salió indemne y fue desterrado a la isla»[15].

14. Eusebio, *Historia eclesiástica* IV, 22.

A primera vista, Roma ocupa un rango similar al de otras iglesias apostólicas; sólo para Occidente, es decir, para el norte de África, es la iglesia más cercana y, por tanto, la iglesia «con prerrogativas». Y de nuevo resulta significativo que, cuando Tertuliano habla de Roma, abandona de pronto el lenguaje sobrio para adoptar un estilo casi hímnico. La iglesia romana parece estar envuelta en una especie de halo, es decir, goza de una estima específica. Es su significación espiritual la que le confiere una competencia particular para la determinación de la fe verdadera.

3.2. Una responsabilidad respecto de la Iglesia universal

En este marco se pueden constatar, desde finales del siglo II, los primeros intentos por parte de la iglesia romana de asumir una responsabilidad con respecto a la Iglesia universal. En este sentido cabe hacer la siguiente observación: esas primeras tentativas chocan con resistencias y acaban en un fiasco. Roma no consigue imponer su postura frente a la concepción y la praxis de una parte considerable de la Iglesia. Las dos controversias más importantes de este tipo fueron la discusión sobre la fiesta de la Pascua y la disputa sobre el bautismo de herejes, que reflejan otras tantas etapas de la configuración de la conciencia de autoridad por parte de Roma, a la vez que la resistencia de las otras iglesias frente a las pretensiones de tal autoridad.

La *discusión sobre la fiesta de la Pascua* giró en torno a la cuestión de si debía ser celebrada necesariamente en domingo. Los «cuartodecimanos» (de «quartusdecimus» = «décimocuarto»), siguiendo la costumbre judía, celebraban la Pascua el día 14 de nisán, es decir, con el plenilunio tras el comienzo de primavera, independientemente del día de la semana en que cayera. Tal era la antigua costumbre judeocristiana. En contra estaba el uso

15. *De praescriptione haereticorum* 36,1-4.

«dominical» (de «dominica» = domingo), que, surgido en ámbito pagano, celebraba la Pascua el domingo siguiente. Hasta finales del siglo II conviven o se toleran ambos usos. Así, Ireneo de Lyon[16] cuenta cómo, hacia el año 160, Policarpo de Esmirna se dirigió al obispo de Roma, Aniceto, para hablar con él sobre la fecha de la Pascua. Policarpo habría defendido la tradición «cuartodecimana», apelando a Juan y a otros Apóstoles; Aniceto, por contra, apelaba a la costumbre de los «presbíteros anteriores a él», tradición a la que él se sentía obligado. Sin embargo, Policarpo no consiguió convencer a Aniceto, ni éste a aquél. A pesar de sus diferencias, sin embargo, ambos se mantuvieron en comunión.

Las iglesias de Asia Menor, sobre todo, observaban la práctica cuartodecimana. A finales de siglo, hacia el 195, estalla el conflicto, debido probablemente a la llegada a Roma de cuartodecimanos que pretendieron introducir allí su fecha de la Pascua, en contra de la costumbre romana. Se celebraron varios sínodos (en Palestina, bajo los obispos de Cesarea y Jerusalén; en Italia, bajo Víctor de Roma; también en la Galia, en el Ponto, en Osrhoene y en Asia, bajo Polícrates de Éfeso), y seguramente por iniciativa de Víctor de Roma. Éste es el testimonio del obispo Polícrates de Éfeso, el cual, según Eusebio[17], escribía a Víctor: «Yo podría mencionar a los obispos que estuvieron conmigo y que convoqué por deseo vuestro». Las cartas de estos sínodos fueron enviadas (al menos) a Roma; en cualquier caso, Eusebio las conoce por el archivo romano. Éste es el primer caso conocido de una iniciativa del obispo de Roma respecto de toda la Iglesia; o, dicho de otro modo, la primera manifestación de una responsabilidad de Roma respecto de la Iglesia universal, y posiblemente también el comienzo de la institución sinodal.

Todos estos sínodos, excepción hecha del de la provincia de Asia bajo Polícrates, optaron por el uso dominical. Víctor habría invocado la autoridad especial de la tradición romana, en virtud de la legitimidad que le conferían los Apóstoles Pedro *y* Pablo. El obispo Polícrates de Éfeso respondió diciendo que también la provincia de Asia podía remitirse a dos Apóstoles[18]: a Felipe,

16. Según EUSEBIO en su *Historia eclesiástica* V, 24.
17. *Historia eclesiástica* V, 24.
18. «Pues también en Asia han encontrado el lugar de su reposo grandes estrellas, que resucitarán el día en que el Señor vuelva» (EUSEBIO, *Historia eclesiástica* V, 24).

cuyos restos reposan en Hiérapolis, y a Juan, el discípulo amado, enterrado en Éfeso. Seguidamente, Víctor excomulgó a toda la iglesia de Asia Menor.

La exorbitada dureza de esta medida provocó la enérgica protesta de muchos obispos, que plantearon a Víctor la exigencia de «luchar por la paz, la unidad y el amor» e intentaron actuar como mediadores; entre estos obispos se encontraba Ireneo de Lyon, que aducía el ejemplo de Policarpo y Aniceto, de treinta años antes, que mostraba cómo ambos usos tenían cabida en la Iglesia. Aunque aquellos obispos eran partidarios de la práctica dominical, no veían en esta cuestión una diferencia que pudiera dar lugar a la escisión eclesial. Por Eusebio sólo conocemos los esfuerzos pacificadores de estos obispos; nada sabemos, sin embargo, del transcurso concreto de la controversia. En cualquier caso, no se llegó a una larga ruptura de la comunión eclesial entre Roma y las iglesias de Asia.

En la disputa sobre el bautismo de los herejes, acaecida sesenta años más tarde (255-256), se manifiesta una etapa ulterior de la conciencia del primado romano. En este caso, el obispo de Roma no apela ya a la legitimación por Pedro y Pablo de la tradición romana, sino que se considera como sucesor de Pedro y sujeto de aquella autoridad en virtud de Mt 16,18. Esta controversia versa sobre esta cuestión: ¿deben ser re-bautizados aquellos que han crecido en el seno de una secta herética y se incorporan después a la Iglesia católica?; ¿es válido el bautismo de los herejes? La praxis romana apuntaba, desde hacía algunos decenios, en la dirección de reconocer como válido el bautismo de los herejes. Quien se incorporaba a la gran Iglesia no necesitaba ser bautizado nuevamente; bastaba con que recibiera de parte del obispo el sello de la imposición de las manos (confirmación), como signo de comunión eclesial y de la comunicación del Espíritu Santo.

Muy distinta era la praxis de las iglesias norteafricanas y del Asia Menor; Cipriano de Cartago, convertido en portavoz de esta corriente, obtuvo el respaldo masivo en un sínodo norteafricano en el que participaron 85 obispos. Cipriano defendía el principio «fuera de la Iglesia no hay salvación» en este sentido radical: si alguien –una iglesia, por ejemplo– no posee el Espíritu Santo, no puede transmitirlo por medio del bautismo. Dentro del estilo apologético de la época, Cipriano era el mejor teólogo, el que más poderosas y convincentes razones sabía esgrimir. Frente a él, en cierto modo, Esteban de Roma invocaba la tradición y la

praxis romanas («Nihil innovetur nisi quod traditum est»[19]). Pero Cipriano argumentaba que los puros argumentos de tradición deben ceder ante la «ratio», como sucedió en Antioquía cuando, al ser reprendido por Pablo, Pedro no apeló a su autoridad ni invocó en su favor el hecho ser él quien detentaba el primado, sino que cedió ante los mejores argumentos de su oponente[20]. Será san Agustín quien, siglo y medio más tarde, ofrezca una fundamentación teológica rigurosa de la postura romana.

En el curso de esta controversia, parece ser que Esteban reclamó para sí una sucesión de Pedro en el sentido de Mt 16,18; éste es el primer caso conocido en que dicho pasaje evangélico es aplicado al obispo de Roma. Tenemos noticia de ello por la carta de Firmiliano de Cesarea (Asia Menor) a Cipriano. Normalmente se presenta el asunto como si tal pretensión hubiera sido rechazada por infundada y presuntuosa. Pero tal afirmación debe ser matizada, a la vista del contexto exacto. La carta de Firmiliano[21] representa una polémica singular contra Esteban y sus argumentos sobre la validez del bautismo de herejes. En el capítulo 17 se dejan caer contra el obispo de Roma las expresiones: «el que reivindica el honor de ser el sucesor de Pedro, sobre quien han sido puestos los fundamentos de la Iglesia» y «el que se gloría de suceder a Pedro y poseer su cátedra». Y se rechaza semejante pretensión, pero no porque ningún obispo –incluido el de Roma– pudiera, por principio, aducirla; más bien, el recurso a Mt 16,18 se rechaza porque, al reconocer el bautismo de herejes, Esteban «introduce otras rocas», traiciona la unidad de la Iglesia y actúa de modo opuesto a Mt 16,18 (en la sucesión de Pedro). Anteriormente, en el capítulo 16, Firmiliano se había referido a Mt 16,18s («lo que ates en la tierra, quedará atado en el cielo») para excluir la posibilidad de salvación y de un bautismo válido fuera de la institución eclesial visible. Por tanto, Esteban no puede remitirse a la sucesión de Pedro en el sentido de Mt 16,18s, porque reconoce un carácter eclesial a los grupos heréticos y actúa contra la unidad de la Iglesia y el sentido profundo de la posible sucesión de Pedro. Aun a riesgo de resultar anacrónicos, podríamos decir que, formalmente, es una argumentación similar a la que Lefèbvre utilizó contra los papas después del Vaticano II.

19. CIPRIANO, *Cartas*, 73.
20. CIPRIANO, *Cartas*, 71,3.
21. CIPRIANO, *Cartas*, 75.

Lo cual no significa, naturalmente, que la pretensión de Esteban fuera admitida en principio. Volveremos nuevamente sobre la postura de Cipriano.

A pesar de la dureza de la polémica contra Esteban, no se puede perder de vista que Cipriano adopta una actitud puramente defensiva frente a Roma. Él no excomulga al obispo de Roma, sino que escribe a Esteban diciéndole que no desea obligar a nadie a aceptar su opinión, pues cada obispo es autónomo en el gobierno de su iglesia y responsable sólo ante Dios[22]. Esto resulta extraño, porque, a diferencia de la discusión sobre la fiesta de la Pascua, lo que está en juego no son simplemente diversos usos eclesiales, sino la validez del bautismo. Con todo, Cipriano no rompió las relaciones con Roma, ni siquiera cuando Esteban no recibió a sus enviados, no les admitió a la eucaristía y no les concedió hospedaje y comida en su comunidad. Después de los intentos de mediación del obispo Dionisio de Alejandría, la comunión eclesial entre Roma y Cartago fue restablecida por el nuevo obispo de Roma sucesor de Esteban.

3.3. Efectos a largo plazo

Ya hemos visto en la disputa sobre la Pascua y sobre el bautismo de herejes cómo la palabra de autoridad de Roma no basta para zanjar definitivamente una cuestión. Sin embargo, hay que señalar que, a largo plazo, se acaba imponiendo la postura romana en las dos controversias. No es éste el único caso. En casi todas las grandes controversias de los primeros siglos, Roma adopta, relativamente pronto, una posición que será admitida y aceptada por la Iglesia universal, si bien tras un proceso largo, y sufriendo a veces algunas modificaciones. El principio vale igualmente para las grandes discusiones teológicas desde el siglo IV. Junto a las disputas sobre la Pascua y el bautismo de herejes, hay que mencionar otros dos importantes procesos de clarificación en los que Roma intervino decisivamente.

Se trata, en primer lugar, ya en el siglo II, de la fijación del canon de los escritos del NT. Resulta exagerado afirmar que las otras iglesias se habrían amoldado al canon vigente en la iglesia romana. Al menos en un punto se ha impuesto el criterio de

22. CIPRIANO, *Cartas*, 72,3.

Oriente sobre el de la iglesia occidental: la incorporación de la Carta a los Hebreos, rechazada en Occidente durante mucho tiempo. De todos modos, en este lento proceso de consolidación del canon, la iglesia romana disfruta de una cierta ventaja; su listado de escritos se aproxima más y más pronto al canon definitivo. Lo cual no es extraño, si tenemos en cuenta que la configuración del canon también estaba dirigida contra la gnosis. Sucesión apostólica de los obispos y formación del canon de las Escrituras son las dos caras de la misma moneda: fijación de la tradición auténtica y fidedigna de la Iglesia frente a la proliferación de tradiciones secretas y excepcionales a las que recurrían los gnósticos. También en la determinación de los escritos apostólicos se recurre a la tradición apostólica de las iglesias. Y en ello, como ya ha sido señalado, la iglesia romana lleva la delantera.

Otro proceso de clarificación es la disputa sobre la penitencia a lo largo del siglo III. Cuando hoy oímos hablar de la penitencia de los primeros cristianos, nos resulta profundamente extraña su bárbara dureza: no sólo había penitencia eclesial de años para pecados graves, hasta alcanzar finalmente la reconciliación y ser readmitido a la eucaristía; además existían después penitencias obligatorias duraderas de por vida, como continencia sexual, prohibición de contraer matrimonio, prohibición de acceso a cargos eclesiales, de actividades comerciales, etc. Finalmente, no existía, al menos en Occidente, más que una sola penitencia; en caso de recaída, no había garantía para una nueva reconciliación. Con todo, la cuestión debatida por la Iglesia del siglo III no era si dichas obligaciones resultaban excesivamente duras; el problema era este otro: si uno se toma el bautismo en serio con toda su radicalidad, si uno ha muerto definitivamente al pecado, entonces, en el caso de que se aparte de la fe, ¿puede esperar realmente el perdón de Dios? Por ello, fue una decisión importante de la Iglesia del siglo III la resolución por la que, después del bautismo, *todos* los pecados, incluso el asesinato, el adulterio o la apostasía, pueden ser perdonados otra vez en el procedimiento penitencial de la Iglesia. En este proceso, Roma participó de modo determinante, pues estas cuestiones se plantearon muy pronto en la iglesia romana. La situación era especialmente crítica después del 250, en tiempos del obispo Cornelio y con motivo de la persecución de Decio, la primera persecución general y sistemática bajo el Imperio romano. Muchos cristianos, prácticamente la gran mayoría, acosados por la persecución, renegaron de su fe o, mediante soborno, obtuvieron de las autoridades «certificados de sacrificio» *(libelli)*. El obispo Cornelio admitió a estos cristianos a la penitencia eclesial, y tal decisión produjo el cisma dentro de la comunidad romana (el cisma de Novaciano). Contra el rigorismo y contra la idea de una Iglesia de los puros, donde no tienen cabida los pecados más graves, se impondrá, a través de un largo y complicado proceso de clarificación intraeclesial, este principio fundamental: la Iglesia ha de ser también Iglesia de los pecadores y de la humana debilidad, una Iglesia que manifieste la misericordia de Dios por encima del pecado.

En estos procesos de clarificación, es claro que no sólo ha intervenido Roma. En la disputa sobre la penitencia, Cipriano, por ejemplo, estuvo del lado de Roma. Y se plantea la pregunta: ¿cómo es posible que, en la práctica, Roma tenga siempre razón desde el principio, aun cuando no cuente con los mejores teólogos ni con la mejor teología? Los mejores teólogos están en el Oriente griego o –por lo que respecta al ámbito latino desde el siglo III– en el Norte de África. Aunque los presbíteros romanos tenían fama de un gran sentido común para cuestiones prácticas, no cultivaban una rigurosa vida intelectual: las mentes abiertas no lo tenían fácil en una comunidad en la que predominaba un espíritu más bien tradicionalista, que no dejaba mucho espacio a la especulación. Cabría pensar, pues, que el peso de la autoridad de Roma ha contribuido, a largo plazo, a orientar la decisión de la Iglesia en una dirección concreta. O, más bien, que la constatación de que Roma ha sabido colocarse siempre en el lugar adecuado ha robustecido posteriormente la autoridad de Roma y ha consolidado la convicción de que la iglesia romana es inmune frente a las herejías. Probablemente los dos factores han entrado en juego y se han condicionado recíprocamente.

En los *Dialogi* de Anselmo de Havelberg, escritos hacia 1150, el hecho de que Roma, a diferencia de las iglesias de Oriente, se haya visto libre de herejías, es atribuido por el interlocutor griego Nicetas a la falta de actividad intelectual y a una insuficiente conciencia de los problemas («nimia negligentia investigandae fidei»), mientras que las numerosas herejías de Oriente constituyen el reverso de una actitud investigadora y de búsqueda intelectual[23]. En términos positivos, la actitud de Roma podría caracterizarse como arraigo en la tradición; esta postura, que constituye una constante a lo largo de casi toda la historia de la Iglesia, había emergido ya claramente en las disputas sobre la Pascua y

23. *Dialogi* III, 11; PL 188, 1.223s.

sobre el bautismo de herejes. La iglesia romana no está directamente implicada en las pugnas intelectuales de Oriente. Cuando tiene conocimiento de esas querellas, procura tomar postura, aunque no siempre de forma afortunada, pues no en todos los casos capta todas las sutilezas de las controversias. Roma se apoya siempre en la tradición y no en la especulación, a lo cual contribuye también el mismo genio latino, más sobrio y orientado a lo positivo. Aunque la respuesta propiamente teológica no sea dada en Roma, sin embargo la iglesia romana consolida con su actitud tradicional la resistencia frente a las herejías. A partir de estas experiencias creció el convencimiento de que en Roma se conserva la fe verdadera con más garantías que en otras partes. Y será éste un proceso que se prolongará a lo largo de muchos siglos.

4
Roma como centro de la «Communio»

La siguiente fase de esta evolución comienza lentamente en el siglo III y alcanza su apogeo en el siglo IV.

4.1. La Iglesia primitiva como «communio ecclesiarum»

El concepto que caracteriza a la Iglesia primitiva es el de «communio», que se refiere tanto a la iglesia local, en cuanto comunidad unida al obispo que está en su centro, como a la comunión que se establece entre las distintas iglesias. Elemento central de esta relación es la comunidad eucarística, así como la comunicación misma. Los obispos se informan mutuamente acerca de acontecimientos importantes, de sus decisiones y de la condena y excomunión de herejes, de modo que ningún hereje excomulgado de una iglesia sea acogido en otra. Otro elemento esencial de esta «communio», tanto al interior de la iglesia local

como con las otras iglesias, se manifiesta a la hora de la «elección episcopal», donde se conjugan la participación de la iglesia local y la confirmación definitiva por parte de los obispos vecinos. Expresión de esta «communio» son también las «cartas de comunión» o «cartas de paz» que los obispos escriben para viajeros o para cristianos que cambian de domicilio. Quien exhibe una carta de comunión es admitido en la comunidad como cristiano y miembro de la «Catholica», puede participar en la eucaristía y reclamar la hospitalidad cristiana y, como extranjero, recibirá alojamiento a cuenta de la comunidad. Las cartas de comunión, válidas en toda la Iglesia, sólo pueden ser emitidas por los obispos; las de los presbíteros tienen validez, a lo sumo, para las iglesias vecinas. A tal efecto, los obispos disponen de listas de todos sus hermanos en el episcopado o, al menos, de los más importantes que están en comunión entre sí. Evidentemente, no todo obispo puede comunicar a otro noticias importantes. Por eso ocupan un puesto clave los obispos residentes en lugares que, por sí mismos, constituyen un nudo de comunicación y son auténticos centros neurálgicos de la «communio». Así, por ejemplo, los obispos norteafricanos están en comunión con la Iglesia entera a través del obispo de Cartago, o los obispos egipcios a través del de Alejandría. Roma está en relación inmediata y de correspondencia con Cartago y Alejandría; Cartago y Alejandría con los obispos de su provincia...

Este sistema funciona primariamente sobre la base de la igualdad de derechos. Ahora bien, ¿qué ocurre en el caso de que la comunión sea quebrantada, bien porque en una comunidad dos obispos rivalizan por hacerse con la cátedra episcopal, bien porque dos obispos de distintas comunidades se «excomulgan» mutuamente? ¿De parte de quién está la verdadera «communio»?

La respuesta inicial es: la verdadera es la «católica», es decir, la «communio» universal. Una iglesia de un lugar apartado, cuya comunión se limite a un país o región, no cuenta. Característica de la verdadera «communio» es su expansión por todo el orbe terrestre.

Ahora bien, ¿cómo se comprueba esto? Desde el siglo II, el principal medio lo constituyen los sínodos de obispos a nivel regional, que cuentan con la seguridad de anunciar la verdad y la tradición apostólica. Todavía no se experimenta la necesidad de una instancia superior; será la controversia arriana del siglo IV la que muestre la insuficiencia de esta institución sinodal. En el contexto del intercambio propio de la «communio», se procura

que las decisiones sinodales sean comunicadas a las otras iglesias, sobre todo a las más importantes. A esta información se adjunta a veces la petición de adhesión, la cual no puede entenderse como ratificación por parte de una instancia superior, si bien la adhesión de otras iglesias –y entre ellas la de Roma– confiere a esos sínodos un plus de autoridad, porque así se pone de relieve que la decisión de un sínodo es una sentencia de la Iglesia universal.

En este horizonte, las tres «iglesias principales» –Roma, Alejandría y Antioquía– adquirieron en el siglo III, como muy tarde, una autoridad especial. Importantes temas eclesiales fueron tratados «en un nivel superior» entre esas tres iglesias, que constituyen los tres «centros de conexión» más importantes de la «communio». ¿Desempeña Roma un papel especial?

4.2. Desde el siglo III: un rango eminente dentro de la solidaridad eclesial

Se puede constatar que la importancia de Roma aumenta durante el siglo III, sobre todo a consecuencia del crecimiento numérico de la comunidad romana, que a mediados de siglo cuenta aproximadamente con 30.000 miembros, lo que representa un 5% de la población de la ciudad; unos cincuenta de ellos son presbíteros, y los clérigos restantes pasan de cien. Su atención a los pobres y su preocupación por las iglesias más necesitadas diseminadas por el Imperio eran ejemplares; su vida eclesial estaba bien organizada. Además, la iglesia romana abandona ahora su posición geográfica marginal: dejará de ser remota cabeza de puente de una iglesia puramente griega, para convertirse en el centro del nuevo cristianismo latino. Había comunidades cristianas en el Norte de África, con Cartago como centro, en España y en la Galia. Cuando se produce algún conflicto, las diversas partes se vuelven a Roma, sobre todo en el caso de aquellos a quienes no se les concedía la razón en sus comunidades: obispos excomulgados, herejes condenados... Esto no quiere decir que acepten incondicionalmente la sentencia de Roma, en caso de que allí tampoco se les conceda la razón. En cualquier caso, es especialmente importante ser reconocido en Roma, la comunión con la cual cuenta mucho en caso de conflicto.

¿En qué medida esta importancia de Roma depende de su condición de capital del Imperio, cosa que le confiere de por sí una función central natural, o hasta qué punto depende de su rango apostólico, como ciudad que es de Pedro y Pablo y de su martirio? Probablemente hay que afirmar que ambas cosas tienen su incidencia, tal como se insinúa en la referencia de Ireneo a aquellos «que proceden de todas partes». Pero cuando se da una justificación explícita, siempre sale a colación el rango apostólico.

Esta posición clave de Roma no se puede separar de la solidaridad respecto de la Iglesia universal, en cuyo seno Roma desempeña una responsabilidad especial. Un ejemplo interesante es el del obispo Marciano de Arles (hacia el 255). Este obispo había excomulgado para siempre y negado el acceso a la penitencia eclesial a aquellos miembros de su comunidad que en tiempo de persecución habían apostatado de su fe. A causa de esta increíble dureza, Cipriano, obispo de Cartago y titular de la primera sede episcopal del Norte de África, se dirigió al obispo Esteban de Roma pidiéndole que escribiera a la Galia para que Marciano fuera depuesto y se nombrara a otro obispo en su lugar; seguidamente, pide que le sea comunicado el nombre del nuevo obispo, de modo que el episcopado norteafricano sepa con quién está en comunión.

Este suceso parecería, a primera vista, un testimonio inequívoco en favor del primado. Ahora bien, si atendemos a las razones esgrimidas por Cipriano para que el obispo de Roma intervenga, hay que ser mucho más cautos:

> «Porque finalmente, carísimo hermano, la poderosa corporación de los obispos está amasada por la concordia recíproca y por el vínculo de la unidad, para que, si alguien intenta establecer una falsa doctrina, dañando y dispersando el rebaño de Cristo, los otros se apresuren a prestar ayuda y, como pastores buenos y misericordes, reúnan las ovejas del Señor»[24]. Esta idea se completa con imágenes y símiles que se resumen así: «Pues aunque nosotros somos muchos pastores, tenemos empero un solo rebaño»[25].

Cipriano apela, simplemente, a la solidaridad existente entre *todos* los obispos y a su responsabilidad para con *toda* la Iglesia. Un obispo no puede hacer pura política de campanario, ciñéndose a su propia iglesia, cuando otras iglesias son llevadas a la ruina

24. CIPRIANO, *Cartas*, 68,3.
25. *Ibid.* 4.

por sus obispos. No apela, pues, a una responsabilidad primacial específica de Esteban. Prueba de ello es que, poco antes, Faustino de Lyon, el obispo más importante de la zona próxima a Arles, había escrito sobre este asunto a Esteban y a Cipriano, es decir, a los *dos* obispos líderes dentro de la cristiandad latina. Y, dado que Esteban no reaccionó en primera instancia, Faustino escribió a Cipriano, para que éste urgiera nuevamente a Esteban. En cualquier caso, hay que notar que es Esteban el que debe actuar; no es Cipriano quien escribe a la Galia. La palabra de Esteban tiene más peso. No le corresponde una superioridad jurídica, pero sí parece corresponderle una autoridad mayor.

En el pensamiento de Cipriano, el rango de la iglesia romana conoce una cierta oscilación. Años atrás, en la elección del obispo Cornelio de Roma, Cipriano designaba a la iglesia romana como «madre y raíz de la Iglesia católica», y se dirigía al obispo de Roma recién elegido en los siguientes términos: nosotros reconocemos «en ti y en tu comunidad la unidad y la caridad de la Iglesia católica»[26]. En otro lugar habla de la iglesia romana como «cathedra Petri» e «iglesia principal, de la que procede la unidad del episcopado» *(ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est)*[27]. Esta afirmación está hecha frente a los cismáticos norteafricanos, que habían elegido a un obispo contra Cipriano y osaban dirigirse a la «cathedra Petri»: estos cismáticos no reparan en el hecho de que se trata de los romanos, cuya fe ha sido alabada por la predicación del Apóstol (Pablo) y son inaccesibles a la perfidia.

Se trata en este caso del «reconocimiento de una mayor autoridad de los sucesores de Pedro, que, sin embargo, no se puede describir de modo adecuado en conceptos jurídicos. En principio, el obispo de Roma no tenía mayores poderes que los otros. No obstante, en la secuencia de autoridades su juicio adquiere el primer puesto»[28]. Pues, por otro lado, para Cipriano cada obispo es sucesor de Pedro, portador de las llaves del reino de los cielos y del poder de atar y desatar. Pedro personifica la unidad radical de la Iglesia y del episcopado, que está presente en cada uno de los obispos.

Para Cipriano, por lo demás, la responsabilidad para con toda la Iglesia y la solidaridad de los obispos, llegado el caso, puede

26. *Cartas*, 48,3.
27. *Cartas*, 59,14.
28. M. WOJTOWYTSCH (véase bibliografía), 392.

entrar en acción *contra* Roma. Existe un significativo ejemplo de ello en esta misma época. Se trata del caso de dos obispos hispanos, Basílides y Marcial. En tiempo de persecución, estos obispos, aunque no habían llegado a ofrecer sacrificios a los dioses, sin embargo, al igual que otros muchos cristianos, habían conseguido mediante soborno sus «certificados de sacrificio» («libelli»), por lo que habían perdido el crédito en sus comunidades y habían sido excomulgados. No obstante, consiguieron el reconocimiento ante Esteban de Roma mediante la impostura y la falsificación de los hechos, según dice Cipriano, el cual reaccionó enseguida convocando un sínodo africano que, en contra de la decisión de Esteban, advirtió a las dos comunidades que no admitieran a sus obispos[29]. Desgraciadamente, no tenemos noticia de cómo acabó el asunto.

El resultado esencial del siglo III bien podría quedar resumido así: la comunidad romana goza de un prestigio especial que, sin embargo, no es independiente de la solidaridad eclesial general, en la que todas las iglesias son recíprocamente responsables unas de otras. La iglesia romana asume un rango eminente en el marco de la solidaridad cristiana general y de la colegialidad episcopal.

Y se tendrá que plantear la pregunta: ¿qué ocurrirá cuando esta unidad y esta solidaridad de toda la Iglesia deje de estar al alcance de la mano?; ¿qué ocurrirá cuando profundas divisiones afecten no ya a iglesias individuales, sino a toda la Iglesia; cuando un sínodo se enfrente a otro, y éste anule lo que aquél prescribió?; ¿qué ocurrirá cuando no sea posible una solución en el nivel de una iglesia particular? Ésta será la situación planteada en el siglo IV. Pero antes se produjeron diversos acontecimientos cruciales.

4.3. La cesura después de Constantino

¿De qué modo afecta el «giro constantiniano» al primado de Roma? En primer término, supuso un *frenazo en su crecimiento* y un impedimento para su influjo en Oriente. La intervención del obispo de Roma en los asuntos de la mitad oriental del Imperio acaece en tensión continua con la Iglesia imperial dirigida por el

29. CIPRIANO, *Cartas*, 67.

Emperador. Y cuando Constantino funda la «nueva Roma» (330), crea una ciudad que pronto habrá de rivalizar eclesialmente con la vieja Roma. A ello colabora el hecho de que Constantinopla fuera la primera metrópoli «puramente cristiana», en la que no había templos, sino sólo iglesias, mientras que a la vieja Roma fueron los antiguos templos los que le imprimieron su sello característico durante siglos.

Por otro lado, la decisión de trasladar de Roma a Constantinopla la capital del Imperio había producido una especie de *desbloqueo* del obispo de Roma. Como el Imperio estaba en Constantinopla, el obispo de Roma podía desarrollar más fácilmente su autoridad eclesial en Occidente, sustrayéndose así al peligro de convertirse en «obispo palaciego», como le ocurría frecuentemente (no siempre) al patriarca de Constantinopla. La dualidad de poder espiritual y poder temporal y la forma específica de la libertad de la iglesia occidental se deben *también* al traslado a Oriente de la sede imperial.

Primeramente, en el tiempo que va del año 300 al 450, la estructura eclesial evoluciona en esta línea: la «communio» de las iglesias, que hasta ahora había funcionado según formas no muy fijas (sínodos regionales, iglesias principales como centros de la «communio», primacía religiosa de Roma...), va a quedar firmemente institucionalizada. Por encima de las comunidades presididas por obispos, se configuran las *provincias eclesiásticas* –con un metropolita a la cabeza como instancia superior inmediata–, que prácticamente vienen a coincidir con las provincias del Estado. En ellas se verifica de manera paradigmática eso que hoy llamamos «colegialidad episcopal»: en las elecciones episcopales, compete a los obispos de la provincia o al metropolita el seguimiento del proceso (e incluso la entronización de los obispos). Cuando se trata de destituir a un obispo por herejía o por otra causa, esta prerrogativa corresponde al sínodo provincial, e igualmente en el caso de cuestiones de fe o condena de herejes. Por encima de la organización metropolitana, los obispos de las tres iglesias principales, Roma, Alejandría y Antioquía –y desde finales del siglo IV también Constantinopla–, comienzan a ejercer una función supervisora en las zonas bajo su influjo. Desde el siglo V se les denomina *Patriarcas*. Alejandría fue la primera en conseguir esa función central, en razón de su situación natural de metrópoli en un ámbito básicamente agrario; después lo hizo Antioquía y, finalmente, Roma, aunque inicialmente sólo para el centro y el sur de Italia.

Esta institucionalización de la «communio» en estructuras fijas y ámbitos de competencia, promovida desde el Estado, llevaba aparejada los riesgos de atomización y regionalización y, sobre todo, el peligro de la autonomía de los patriarcados. Más allá y por encima de los patriarcados, resultaba difícil concretar algo que se pudiera llamar «Iglesia universal».

4.4. La crisis del arrianismo. El obispo romano Julio: coparticipación universal frente a autonomía regional

El peligro de regionalización se agudizó con la grave crisis que la Iglesia tuvo que afrontar en el siglo IV en relación al «arrianismo», la doctrina defendida por el presbítero Arrio en Alejandría y condenada por el primer concilio ecuménico de Nicea (325). Para confesar la unicidad absoluta de Dios, Arrio no consideraba al Logos divino como realidad de Dios, sino tan sólo como «apariencia» de Dios o como «mediador de la creación». El concilio de Nicea no pudo eliminar definitivamente el conflicto provocado por esta doctrina, que se prolongó aún durante medio siglo.

Durante la primera fase del conflicto, la lucha no se centró en la fórmula de fe de Nicea, el «homoousios» («de la misma naturaleza que el Padre»). Antes que nada, se produjo una campaña de acoso contra los obispos Atanasio de Alejandría y Eustaquio de Antioquía, auténticos pilares de Nicea. Con apoyo del poder estatal, se reunieron sínodos que depusieron a estos obispos; especialmente relevante a este respecto resultó ser el concilio de Tiro (335). Según la concepción de la Iglesia primitiva, el sínodo de los obispos vecinos era la instancia inmediatamente superior que podía proceder a destituir a un obispo. Pero esta vez se trataba de un conflicto que tal institución no pudo solucionar, pues otros sínodos, y de manera especial el celebrado en Roma (341), adonde habían acudido en búsqueda de ayuda los obispos depuestos –especialmente Atanasio–, dieron la razón a los partidarios de éste.

El problema se planteaba en estos términos: ¿qué hacer cuando un sínodo anula lo que otro ha determinado? En ese ir y venir, cristalizaron básicamente diversas posturas. Los obispos orientales, en el concilio de Antioquía (341), defienden el principio de la autonomía propia de cada sínodo, según el cual la sentencia de Tiro es definitiva y no puede ser anulada: un obispo o presbítero

juzgado por un sínodo no podía apelar a otro. En sus últimas consecuencias, esta postura significaba la autonomía o autocefalia de cada iglesia individual y, a efectos prácticos, el principio de la iglesia imperial bajo el emperador. Frente a esta opinión, la postura romana postulaba una jerarquía de sínodos: no todos los sínodos tienen igual rango; los pequeños pueden ser anulados por los mayores. Frente al intento de regionalizar el conflicto, esta postura subraya la apertura a la Iglesia universal y su coparticipación, especialmente en un momento en que el Imperio estaba dividido políticamente en Oriente y Occidente, y el Emperador oriental apoyaba a los anti-atanasianos.

La carta que el obispo Julio I de Roma dirigió a los obispos de Oriente, con ocasión del sínodo romano del año 341, desempeña una función clave y marca una etapa en la idea del primado:

> «Si, como vosotros afirmáis, se ha cometido un delito, ha de darse sentencia según los cánones eclesiales, y no como ha ocurrido. *Deberían habernos escrito a todos nosotros, a fin de que fuera determinado por todos lo que es justo.* Se trataba de obispos, y no de cualquier iglesia, sino de iglesias que han estado presididas por los Apóstoles. ¿Por qué no se nos ha escrito sobre la iglesia alejandrina? *¿Acaso no sabéis que el derecho consuetudinario exige que primero se nos escriba a nosotros, y así se determine desde aquí lo que es justo?* Si había algo que presentar contra el obispo de Alejandría, entonces esta iglesia tendría que haber sido informada. Ahora quieren algunos, sin habernos informado y después de haber procedido a su propio arbitrio, que nosotros les demos nuestra aprobación sin haber investigado la causa. No es éste el tenor de las disposiciones de Pablo, ni tampoco el que nos han transmitido los Padres. Es una forma de proceder extraña, un uso nuevo. Lo que os escribo es para el bien general; recibidlo, por tanto, con ánimo bien dispuesto, pues lo que hemos recibido del bienaventurado Pedro es lo que yo os transmito»[30].

La pregunta aquí planteada, y a la que se siguen dando respuestas muy diversas, es ésta: ¿se trata de «colegialidad» o de primado? Y la respuesta ha de ser: ¡de ambas cosas en unidad inseparable! En primer lugar, Julio insiste en el derecho de intervención y coparticipación de Occidente y, de este modo, en el principio de la «communio» de toda la Iglesia frente al aislamiento regional y el encapsulamiento, que combate como «uso nuevo». En este marco queda subrayada, además, la vinculación recíproca entre las iglesias principales, que deben intervenir cuando se trata del obispo de una de esas iglesias. En el caso de Alejandría, Roma debe entrar en acción. La frase «a fin de que fuera determinado por todos lo que es justo» significa una decisión colegial en el plano de la «communio» y, de modo especial, el acuerdo entre las iglesias principales. Pero, tal como se deduce de las últimas frases, Julio escribe desde una especial conciencia de responsabilidad no estrictamente de carácter estrictamente jurídico, sino en virtud de su condición de titular de la sede de Pedro y garante del legado de Pedro y Pablo. De ese encargo petrino-paulino brota una conciencia específica de responsabilidad del obispo romano respecto de la «communio». Se trata, pues, de la solicitud por la «communio», fundada sobre una responsabilidad apostólica (petrino-paulina) específica.

30. ATANASIO, *Apologia contra Arrianos,* 35 (Migne PG 25, 308 A/B).

4.5. El concilio de Sárdica: Roma como instancia de control

La postura del obispo Julio, propugnando la coparticipación de la Iglesia universal, tuvo como consecuencia un concilio universal, en la línea del de Nicea, el cual, convocado por los dos emperadores en *Sárdica,* la actual Sofía (342), se escindió desde el comienzo. Los obispos orientales, anti-atanasianos, exigieron primeramente que Atanasio y los otros obispos no pudieran tomar parte, pretensión que fue rechazada. Ante todo, defendían la idea de autonomía de Oriente y Occidente: Occidente no debe entrometerse en las controversias de Oriente, y viceversa. Finalmente, se despidieron con el pretexto de que habían recibido la noticia de una victoria del emperador oriental sobre los persas, triunfo que debían celebrar con sus comunidades. Occidente siguió reunido por su cuenta. A la vista de la incapacidad de los sínodos para poner fin a los conflictos eclesiales, aquellas deliberaciones desembocaron en el primer intento de fijar jurídicamente la responsabilidad de Roma en la «communio» de los obispos. A propuesta del obispo español Osio, de Córdoba, se decidió que los obispos destituidos por un sínodo pudieran dirigirse al obispo de Roma. Si el obispo romano constataba que la sentencia emitida no había sido justa, entonces ordenaría una nueva vista del caso ante los obispos de la provincia vecina y en presencia de presbíteros romanos, si así lo deseaba el encausado,

y este sínodo debería examinar el caso nuevamente[31]. En sentido estricto, Roma ni siquiera es instancia de apelación. No es el obispo romano quien juzga el caso. Su papel se reduce a ser instancia de revisión que debe velar por que la apelación (a otro sínodo) se ponga en marcha.

Digna de consideración es la fundamentación dada para que el obispo de Roma ejerza ese control: «Petri memoriam honoremus» («honremos la memoria de Pedro»), que refleja perfectamente la conciencia histórica en ese momento. Se trata de aquella autoridad religiosa muy genérica que corresponde a la iglesia romana por ser la iglesia de Pedro. Esa autoridad religiosa legitima a la iglesia romana para asumir ahora una nueva prerrogativa necesaria, a la vista de los conflictos eclesiales. Por lo que respecta al influjo histórico de Sárdica, hay que distinguir entre sus efectos a corto y a largo plazo. La resolución de Sárdica no se impuso a las inmediatas en Occidente, y mucho menos en Oriente. Los cánones de Sárdica, que a comienzos del siglo v aparecen publicados en Roma falsamente como «nicenos», son la primera célula germinal de un proceso evolutivo que dura casi un milenio. Este proceso se completa hacia el 1200, bajo Inocencio III, en el sentido de atribuir a Roma la competencia exclusiva para las «causae maiores», es decir, para todo aquello que afecta a obispos o diócesis (destitución, traslado a otra diócesis o renuncia al cargo).

Más tarde, cuando la evolución del primado haya dejado obsoletas las resoluciones de Sárdica y cuando las «Decretales Pseudo-Isidorianas» del siglo IX hayan atribuido a la sede apostólica notables prerrogativas de intervención directa, los cánones de Sárdica serán aducidos como prueba para una comprensión subsidiaria del primado e integrada en la estructura sinodal. Sárdica cayó en el olvido desde el siglo XI, debido a diversos factores que hicieron de dicho concilio un testimonio de la tradición poco apropiado: por un lado, su fundamentación, que resultaba imprecisa a la luz de la teoría posterior del primado; por otro, su carácter de derecho nuevo (y no reconocimiento de un derecho que se remonte a su institución por Jesucristo); finalmente, no era una apelación en el sentido estricto del término. Sárdica será redescubierto en el siglo XVII, recobrando su validez una vez que se reconozca la inautenticidad del Pseudo-Isidoro. Esta revalorización se observa clara-

31. Véase en Apéndice el texto n. 2.

mente en Belarmino, que cataloga a Sárdica como concilio ecuménico. Los autores galicanos, por su parte, utilizan el concilio de Sárdica para apoyar su visión subsidiaria del primado[32].

4.6. Roma, baluarte y apoyo en situaciones críticas

A lo largo de su despliegue ulterior, el conflicto arriano se presenta como un debate en el que Roma no llega a imponer su punto de vista, ni intenta siquiera dar un enérgico golpe de timón al proceso de evolución, que se aparta de Nicea. Los obispos romanos Julio e, inicialmente, su sucesor Liberio (352-366) pertenecen al pequeño grupo de los que permanecen fieles a Atanasio. A la larga, esta postura contribuyó a robustecer la autoridad de Roma, y precisamente en Oriente; pero no se puede hablar en primer término de una imposición de la propia voluntad. También la iglesia romana tuvo su momento de debilidad: el obispo Liberio, bajo presión imperial (fue enviado al exilio, separado de su comunidad, y en Roma se nombró un anti-obispo), dio su aprobación a una fórmula de fe que, si bien no negaba expresamente la fórmula de Nicea, sí prescindía de ella y, en la práctica, la abandonaba. Así rompía la comunión eclesial con Atanasio.

A la larga, el conflicto arriano contribuyó al fortalecimiento de la posición eclesial de Roma. El factor decisivo a este respecto fue que, entre las iglesias principales, Roma dio muestras de aventajar claramente a las demás en solidez, estabilidad y claridad cuando, hacia el año 370, el arrianismo se vio superado en Oriente y se planteó, en una Iglesia teológicamente fragmentada, la necesidad de restablecer la «communio», consolidar las relaciones y alcanzar el consenso en fórmulas de fe. Frente a un Oriente internamente desgarrado, Roma representaba la «communio» de todo el Occidente latino. En esta situación, es comprensible que para los diferentes partidos fuera importante contar con la «communio» y el reconocimiento de Roma. Así, en la práctica, Roma se convirtió en el centro medianero de la unidad.

Pero, al igual que ocurrirá en los siglos venideros, las expectativas de encontrar apoyo en Roma eran mayores que la capaci-

32. Sobre la historia de su recepción, H.J. SIEBEN, «"Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus". Die Sardicensischen Appellationskanonen im Wandel der Geschichte»: *ThPh* 58 (1983) 501-534.

dad de ésta para satisfacerlas; a menudo faltaban en Roma la competencia y los conocimientos suficientes para encarar los difíciles problemas de Oriente, así como la fuerza efectiva para imponerse realmente. El padre de la Iglesia Basilio lo sabe por experiencia: Roma da fácilmente cartas de comunión a los obispos, incluidos aquellos que están separados entre sí[33]. Y se queja especialmente del obispo Dámaso, al que considera soberbio y arrogante y al que acusa de emitir juicios desde lo alto sin conocer la compleja situación de Oriente: «¿Qué ayuda nos aporta ese fruncir el ceño de Occidente?»[34]

De hecho, con Dámaso (366-384) se instaura un nuevo estilo más autoritario, que bien ha podido ser caracterizado como «dictado, no negociación»[35]. Lo cierto es que se impuso de forma contundente en un concilio de 153 obispos reunidos en Antioquía (379), el cual aceptó las condiciones de la «communio» dictadas por Dámaso, asumiendo asimismo las fórmulas de fe esbozadas por éste. Roma no siempre estipuló las condiciones de la «communio» de un modo tan evidente. Pero, en conjunto, estas controversias hacen que la «communio» con Roma adquiera una importancia enorme y que, en situaciones de crisis o de divisiones, los diversos partidos se dirijan a Roma, resaltando lo valioso que es estar en comunión con ella. La conciencia de que Roma es centro de la «communio» se impuso en la iglesia occidental hacia el siglo v de modo casi universal. Para Jerónimo o para el obispo Ambrosio de Milán, «comunión con Roma» es equivalente a «comunión con la *catholica*».

Esta conciencia no es tan evidente en Oriente. Sin embargo, el resultado de lo que la crisis arriana produjo en Oriente se hace patente en la ley imperial promulgada por el emperador Teodosio (380), por la que el cristianismo se convierte en la religión del Estado, a la vez que se pone punto final a las controversias de fe. Teodosio prescribía que en todo el Imperio debía prevalecer la fe que san Pedro había predicado a los romanos y que ahora proclamaban Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría. Por un lado, la importante no es únicamente Roma, sino Roma y Alejandría, es decir, las dos primeras sedes de Occidente y Oriente; por otro lado, hay que tener en cuenta que la fuente de

33. *Cartas*, 129,3 (PG 32, 561).
34. *Cartas*, 239,2 (PG 32, 893 B).
35. E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft* I (Tübingen 1930) 227.

esta fe es Pedro y su predicación en Roma. Existe, por tanto, una cierta diferencia de nivel: Roma es el origen.

Sigue siendo válida la constatación de que en tiempos normales la iglesia romana no ejerce una función dirigente en Oriente; y, por otro lado, tensiones eclesiales y conflictos tampoco pueden ser zanjados a corto plazo por Roma. Con todo, en tiempos de crisis toma cuerpo una tradición, iniciada con Atanasio y corroborada a lo largo del siglo v, especialmente tras el «latrocinio» de Éfeso (449): la costumbre de dirigirse a Roma en situaciones de emergencia, esperando conseguir ayuda y asistencia. Esta situación se agudizaba en el caso de la expulsión de obispos o cuando se querían imponer doctrinas «heréticas» con la presión del emperador. Esto no equivale a considerar a Roma como instancia jurídica suprema. Más bien hay que pensar que esa petición de ayuda tenía un carácter suprajurídico de recurso a una instancia que gozaba de una autoridad religiosa superior; y esta instancia era urgida a actuar en el sentido de la solidaridad cristiana allí donde se veía dañado el orden eclesial. No se trataba, pues, de medidas autoritativas, que el obispo de Roma no podía tomar en Oriente sin enfrentarse abiertamente al poder imperial; del obispo de Roma se esperaba la ayuda en forma de manifestaciones de solidaridad, exhortaciones, escritos a otros obispos y convocación de nuevos concilios. También podía ocurrir que, además de a Roma, se enviaran cartas a las otras sedes más importantes de Occidente; valga como ejemplo el caso del patriarca Juan Crisóstomo, que, expulsado de Constantinopla, se dirigió el año 404 a los obispos de Roma, Milán y Aquileya[36]. Se trata, ante todo, de la «"communio" de Occidente». Por otro lado, los límites que distinguen estas llamadas de una auténtica apelación a una instancia superior son bastante imprecisos, al menos tras el «latrocinio» de Éfeso (449) por parte del patriarca Flaviano de Constantinopla y los obispos Eusebio de Dorileo y Teodoreto de Ciro. Además, en estas llamadas de ayuda Roma es entrevista como la ciudad de Pedro (y Pablo), y su aureola religiosa se vincula con la expectativa de ayuda concreta. Así se manifiesta claramente en el caso de Teodoreto, que llega a escribir que la gloria de Roma consiste no sólo en su rango político, sino sobre todo en su fe, según Rom 1,8 («vuestra fe es alabada en el mundo entero»), y además en el hecho de ser sede de las tumbas de Pedro y Pablo. Usando una comparación muy querida en Oriente,

36. *PG* 47, 11s.

Teodoreto explica que, al igual que el sol, Pedro y Pablo salen por Oriente y se ponen por Occidente, desde donde iluminan hoy la tierra entera a través de la cátedra del obispo de Roma[37]. En suma, en Roma se percibe una autoridad religiosa de carácter suprajurídico de la que, en casos de emergencia, se espera que asuma una especial responsabilidad para con los oprimidos.

5
Del centro de la «communio» a la dirección de la Iglesia universal

Esta evolución acaece en la segunda mitad del siglo IV y se circunscribe a la iglesia occidental; a excepción de algunos autores, es un proceso que no se verifica en Oriente.

5.1. Desarrollo de la idea del primado romano

Con los papas Dámaso (366-384), Siricio (384-399), Inocencio I (402-417) y, sobre todo, *León I el Grande* (440-461) –apogeo provisional del primado en la antigüedad cristiana–, se produce un desarrollo notable de la idea del primado. (El título «papa» aparece en el siglo IV, aplicado inicialmente también a algunos otros obispos, como el de Alejandría; desde el siglo V, sin embargo, se reserva al obispo de Roma). Esta evolución se caracteriza, en primer lugar, por el hecho de que la idea genérica de una iglesia romana fundada sobre el prestigio de Pedro y Pablo se despliega en una línea determinada, la del obispo de Roma como *sucesor de Pedro*. Esta línea, emergente ya a mediados del siglo III con Esteban, pasará a ocupar ahora el centro

37. *Cartas,* 113: SC 111, 56-58.

mismo de la noción de primado, funcionando como idea directriz. Pedro se hace presente en el papa, como si perviviera en él. Para León I, el papa es, por un lado, «heredero de Pedro» en el sentido del derecho romano y, por tanto, titular del poder de las llaves. El otro concepto central de León es el del papa como «vicario de Pedro», del mismo modo que Pedro es vicario de Cristo. El título «vicario de Pedro» se convierte en el núcleo de la idea papal hasta pasado el umbral del primer milenio. Sin embargo, también se conserva y se adentra en el segundo milenio la tradición romana que apela a los dos «corifeos», Pedro y Pablo –remedo cristiano de Rómulo y Remo–, como fundadores de la autoridad de Roma.

Además, el concepto de sucesor de Pedro fundamenta expresamente y llena de contenido la *pretensión de regir la Iglesia entera*. Otro concepto central será ahora el de *sollicitudo omnium ecclesiarum* (preocupación por todas las iglesias), según 2 Cor 11,28, así como la idea de la iglesia romana como *caput* (cabeza) a la que las otras iglesias están ordenadas como miembros de un cuerpo. Roma ya no es sólo la instancia que polariza la «communio», sino una institución mucho más activa y que interviene en todas partes. Apelando a Mt 16,18ss, reivindica en su favor plenos poderes para tomar decisiones vinculantes para las diferentes iglesias. La imagen prevalente de Pedro es ahora la del legislador *(Petrus legislator),* y en la iconografía se le representa como segundo Moisés: del mismo modo que Moisés es el legislador de la Antigua Alianza, así también Pedro entrega a todos los pueblos las tablas de la ley de la Nueva Alianza. A este respecto, es ilustrativo el mosaico del ábside de la antigua iglesia de San Pedro Apóstol, donde se representa a Pedro recibiendo de Cristo dichas tablas.

La «primera decretal papal» señala una importante etapa en la evolución de la autoridad legislativa de Roma: se trata de la respuesta dada (385) por el papa Siricio a cuestiones planteadas por el obispo español Himerio de Tarragona, el cual, por encargo del papa, debía ponerla en conocimiento de todos los obispos españoles[38]. Hay que reparar, primeramente, en el estilo. No estamos ante la típica amonestación fraterna, incluso de tono enérgico y autoritativo, de los primeros escritos de los obispos romanos. Es el estilo de mando propio de los escritos imperiales. Sorprende además su pretensión. Himerio ha escrito a la

38. *PL* 13, 1.131-47.

iglesia de Roma como «cabeza de (su) cuerpo»[39], y las disposiciones de la Sede Apostólica no pueden ser ignoradas por ningún obispo; en el papa se halla presente Pedro de una forma mística y jurídica:

> «Nosotros sobrellevamos las cargas de todos los que están agobiados; mejor dicho, las sobrelleva en nosotros el apóstol Pedro, de quien esperamos habrá de protegernos y ampararnos en todo a quienes somos herederos de su gobierno»[40].

Hasta entonces, sólo los sínodos podían crear nuevo derecho en la Iglesia; ahora, de hecho, los escritos papales son situados al mismo nivel que el derecho sinodal. Sin embargo, por ahora y durante varios siglos, el acento se sigue poniendo más en ser testigo del derecho que en la creación de legislación nueva: el obispo romano responde como testigo de una tradición privilegiada y, en el caso de preguntas difíciles relativas a la vida cristiana y a la disciplina eclesial, informa sobre lo que la iglesia romana observa o cuál es la tradición que Pedro le ha legado. Respecto de las iglesias de Occidente, esto se fundamenta –y el primero en hacerlo es Inocencio I (416)– con la afirmación (históricamente falsa) de que todas las iglesias de Occidente han sido fundadas directa o indirectamente por Pedro o por sus sucesores, ya que ningún otro Apóstol ha actuado allí. Es necesario, por consiguiente, «que ellas sigan la costumbre de la iglesia romana, de la que sin duda reciben su origen»[41]. Frente a Oriente, Roma se muestra, evidentemente, mucho más comedida. León Magno no esgrime ninguna pretensión de creación de derecho; el papa no es más que un mero *Custos canonum,* un guardián de los cánones conciliares. El oficio de Pedro tiene, ante todo, una función de conservación frente a la introducción de nuevas fórmulas de fe, que atentan una y otra vez contra el dato antiguo, y a favor de la observancia de las decisiones conciliares tomadas en el orden dogmático o disciplinar. Los concilios como tales habían resultado ser una institución muy poco digna de confianza, y en esta situación (y esto se aprecia aún mejor a partir del siglo V) Roma aparece como garante de una «línea de continuidad», cosa que realiza apoyando y defendiendo incodicionalmente los concilios en algún momento reconocidos y rechazando los demás.

39. *Ibid.* 1.146 A.
40. *Ibid.* 1.133 A.
41. *PL* 20, 552 B.

En el último tercio del siglo IV comienza a formarse la conciencia de que el obispo de Roma está por encima de los concilios y no depende de ellos. Al sínodo romano del año 382 va unido un cambio profundo: la iglesia romana precede a las otras iglesias, no por una decisión conciliar, sino por institución del Señor. Desde el sínodo romano del 371 ó 372 se subraya que los concilios, sea cual sea el número de participantes, son inválidos si el obispo de Roma no los aprueba. El trasfondo de estas ideas fue el doble sínodo de Seleucia y Rimini (359-360), que, bajo la presión del Emperador, llegó a aceptar una fórmula ambigua con la que también los arrianos quedaban satisfechos. Fue esta confusión conciliar del siglo IV la que vino a justificar aquella pretensión romana, haciendo necesaria una distinción entre concilios «auténticos» y concilios «falsos».

5.2. «Roma christiana» como telón de fondo

El trasfondo de esta evolución se comprende mucho mejor a partir de la representación iconográfica más antigua que se conserva en una iglesia romana (no catacumba). Nos referimos al mosaico del ábside de Santa Prudencia, que data del siglo IV, en el que aparece Jesús sentado en su trono y rodeado por los apóstoles Pedro y Pablo, ataviados con togas de senadores romanos. ¡Todo un símbolo del «bautismo» de la antigua Roma!

En los siglos IV-V tiene lugar la cristianización a gran escala de la ciudad de Roma. La nobleza senatorial romana había seguido siendo uno de los últimos bastiones del paganismo; a finales del siglo IV se hace cristiana, produciéndose una conjunción y una fusión de enormes consecuencias históricas. Hasta ese momento, la *ciudad* de Roma había sido «Babilonia» para los cristianos; todavía en el siglo IV, Roma era menos cristiana que Constantinopla o Alejandría. Entre la *iglesia* de Roma, esto es, la Roma de Pedro y de Pablo, y la Roma *política* se abría un abismo. Ahora el espíritu de la «Roma aeterna» –Roma como «caput mundi», como la ciudad que dio al mundo sus leyes– se alía con la Roma de los Apóstoles. Ambos ríos fluyen ahora por un mismo cauce, y la peculiaridad de la Roma antigua se transfiere a la Roma eclesial y papal, dando nueva forma a la figura del primado. La nobleza romana aporta también su peculiar modo de pensar: su concepción jurídica y organizativa, su carisma de dirección, su arbitraje en caso de conflictos, su sobrio sen-

tido práctico y su idea del poder; en suma: todo aquello que permitió a Roma ejercer su hegemonía en el mundo. Y sucede que del sistema ideológico tradicional, ligado a la concepción romana de la Iglesia, se retiene especialmente aquello que es traducible en términos de ley y de derecho: Pedro como legislador; el papa como prolongación viva de Pedro, como titular y heredero de su autoridad, como dueño de la «plenitudo potestatis», como instancia de dirección suprema sobre todas las iglesias. Y todos estos elementos van a ser objeto de una elaboración posterior que desembocará en un importante desplazamiento de acentos que afectará a la idea primacial: de la Iglesia de la *Tradición,* en la que es muy fuerte la conexión con el origen (Ireneo), se pasa a la Iglesia de la *ciudad-capital,* que promulga leyes para el mundo entero; de la Roma de la *paradosis,* que da testimonio, se pasa a la Roma legisladora que ordena y manda.

La fusión de la idea política de Roma, como *caput orbis,* y la idea cristiana de Roma, como lugar del martirio de los santos Pedro y Pablo, resulta evidente en un sermón de León Magno compuesto para la fiesta de Pedro y Pablo[42]. El rango cristiano de Roma presupone su papel como capital del Imperio y lo sobrepasa a un tiempo, del mismo modo que el universalismo cristiano presupone y sobrepasa el universalismo del Imperio romano. Merced a Pedro y Pablo, «tú (Roma), que eras maestra del error, te conviertes en discípula de la verdad». Porque estos dos corifeos son los nuevos fundadores de Roma en lugar de Rómulo y Remo, pues el primero ha manchado los comienzos con el fratricidio. Por la sede de Pedro, «tú eres la cabeza del mundo *(caput orbis),* y gobiernas más ampliamente por la religión divina que por el señorío temporal». Pues la providencia divina ha preparado, con la unidad política del género humano en el Imperio romano, la unidad religiosa en el cristianismo; Pedro ha sido enviado a Roma, «a fin de que la luz de la verdad, revelada para la salvación de todos los pueblos, se extendiera más eficazmente a través de todo el cuerpo del mundo partiendo de la cabeza».

5.3. ¿En qué medida fue reconocida la pretensión romana?

También en Occidente, la pretensión romana de ejercer la dirección eclesial era entonces más un programa que una realidad.

42. *PL* 54, 422-424.

El «patriarcado de Occidente», que abarcaba todo el Occidente, como es lógico, además de Iliria y Grecia, no era en modo alguno una iglesia regida por Roma, sino una estructura muy laxa y heterogénea. El grado máximo de vinculación a Roma se manifestaba a la hora de cuestiones eclesiales (normalmente de carácter práctico, como la administración de sacramentos, la moral, la praxis penitencial y la organización eclesial) sobre las que se consultaba al obispo de Roma, cuyas instrucciones eran fielmente observadas (estas disposiciones se incorporaron después a las colecciones canónicas); el papa podía, además, tomar decisiones organizativas relativas a la organización de las provincias eclesiásticas. Con todo, la realidad no coincidía con la pretensión romana. En España, en el sur de la Galia y en el norte de África se decidían dogmáticamente cuestiones de fe y se condenaba a los herejes sin el concurso de Roma.

Podemos concretar estas tres zonas de influencia romana:

a) La función, propiamente dicha, de un gobierno papal era ejercida en la *Italia suburbicaria,* es decir, en el centro y sur de Italia, así como en las islas italianas. En este caso, el obispo de Roma desempeñaba una función comparable a la de los patriarcas de Alejandría o de Antioquía en sus territorios respectivos. Estas zonas constituían también una provincia eclesiástica, cuyo metropolita era el papa.
b) En segundo lugar, estaban las iglesias con una vinculación a Roma relativamente estrecha. Se trata, en primer término, de la *Italia annonaria,* es decir, aquella zona del norte de Italia que abastecía de trigo a la capital y que estaba compuesta por las provincias eclesiásticas de Milán y Aquileya. Durante algún tiempo, por ser residencia imperial en Occidente y, sobre todo, por la irradiación de la excepcional personalidad de su obispo Ambrosio (374-397), Milán gozó de un prestigio muy semejante al de Roma; por eso las cuestiones o solicitudes de ayuda procedentes de Oriente, la Galia o el Norte de África se dirigían a la vez a Milán y a Roma. Resulta evidente que el reconocimiento de determinados centros eclesiales todavía era fluctuante y dependía de personalidades concretas. Dentro de esta segunda esfera hay que situar también a la Galia, así como a Iliria y Grecia, que formaron parte del patriarcado romano hasta el año 733. Esta zona se caracteriza por el hecho de que las cuestiones de organización eclesial o de moral sometidas al parecer de Roma eran res-

pondidas con cartas colectivas a los obispos de toda una provincia o incluso de varias. A partir de Siricio (384-399), en Tesalónica, y de Zósimo (417-418), en Arles, los metropolitas de estas dos ciudades fueron «vicarios apostólicos» del papa, respectivamente, para Grecia-Iliria y para la Galia, con el encargo de velar por el buen orden. Esta función no debe ser confundida con la de los «vicarios apostólicos» para territorios de diáspora o de misión existentes desde el siglo XVII.

c) Finalmente, España y el norte de África están en una vinculación con Roma mucho más laxa. España sólo mantenía contactos esporádicos con el centro romano. Por contra, la iglesia norteafricana mantenía con Roma un intercambio mucho mayor, en razón de su mismo peso teológico, pero velaba celosamente por su propia autonomía. Esta iglesia aunaba una autoconciencia muy característica con una organización sólida que ninguna otra iglesia podía exhibir en el ámbito latino. El concilio plenario de Cartago era el encargado de tomar decisiones en cuestiones de fe y de disciplina; el obispo de Cartago detentaba el rango supremo. Para la iglesia norteafricana Roma era, en su calidad de única iglesia apostólica en Occidente, la *Sedes apostolica* por excelencia. En cuestiones de fe, la tradición romana resultaba determinante. Pero la iglesia romana era más hermana mayor que madre.

El marco y el horizonte geográfico de la «preocupación por todas las iglesias», propia del papa, así como el peso diferente de las diferentes regiones, aparecen claramente si se examina el epistolario papal. Desde Siricio hasta León I (384-461), se conservan 179 cartas papales, de las cuales más de la mitad, exactamente noventa y dos, están dirigidas a obispos o a personalidades eclesiales de Oriente; fundamentalmente, tienen que ver con la disputa en torno a Juan Crisóstomo y con los concilios de Éfeso I (431), Éfeso II (449) y Calcedonia (451). catorce están dirigidas a la Italia *suburbicaria,* nueve a la Italia *annonaria,* veintitrés a Iliria y Grecia, y veinticinco a la Galia; por contra, no más de tres están dirigidas a España, y trece al norte de África; estas últimas versan sobre la cuestión pelagiana, a la que nos vamos a referir seguidamente.

En el caso del Norte de África, es interesante observar cómo una iglesia independiente y autónoma se relaciona con Roma. A menudo se cita la sentencia del obispo Agustín de Hipona (396-430), «Roma locuta, causa finita». Esta cita se convierte en eslogan por una deformación de las palabras del Padre de la Iglesia, al sacarlas de su contexto. Se trataba, concretamente, de la doctrina de Pelagio, asceta procedente de Bretaña y con residencia en Roma. Pelagio se rebela contra un cristianismo permisivo y minimalista que capitula ante la seriedad ética del seguimiento de Cristo y disculpa la propia comodidad con la incapacidad humana o con la mera confianza en la gracia. Por eso enfatiza un cristianismo de hechos, ético y de exigencia moral, para el que la gracia es un acicate para la acción; el hombre, por sus propias fuerzas, está en situación de elegir entre el bien y el mal. Esta doctrina fue condenada (416) por dos concilios norteafricanos en Cartago y Mileto. Pero, dado que Pelagio vivía en Roma y que allí se encontraba el centro del movimiento pelagiano, parecía oportuno recurrir al papa Inocencio I. Por tanto, la lucha contra el pelagianismo sólo podía llevarse a cabo desde allí en contacto con Roma. Finalmente, se produjo la respuesta del papa (417), que reconoció las decisiones tomadas en los concilios citados. Entonces escribía Agustín:

> «Con ocasión de este asunto, dos concilios han enviado cartas a la sede apostólica. Desde allí llegaron rescriptos. La cuestión está zanjada (causa finita est), ¡en caso de que la falsa doctrina se extinga!»[43]

El contexto de estas afirmaciones y el marco global del pensamiento agustiniano permiten esta interpretación: el veredicto de Roma no es la única decisión determinante; más bien anula cualquier duda, *una vez que* el proceso se ha instruido. No existe otra autoridad eclesial de peso a la que los pelagianos puedan apelar, sobre todo porque aquella autoridad de la que los pelagianos esperaban un juicio más favorable les ha sido claramente adversa.

Por lo general, en cuestiones de fe Agustín asigna a la iglesia romana un peso y una autoridad relativamente mayores, aunque no la considere como autoridad magisterial suprema. La iglesia romana tiene *auctoritas,* mas no *potestas* sobre la iglesia norteafricana. Precisamente los concilios citados muestran cómo entienden Agustín y los africanos la autoridad magisterial de

43. *PL* 38, 734.

Roma. Envían a Roma sus actas, pero no para obtener una ratificación formal, sino porque reconocen a la iglesia romana, con su tradición, una mayor «auctoritas» en cuestiones de fe, y por eso desean que la sentencia romana concuerde con la suya[44]. Así aparece claramente en el escrito de cinco obispos redactado por Agustín:

> «No vertemos nuestro pequeño riachuelo en Tu gran fuente para incrementarla, sino que queremos... que Tú lo examines, por si también nuestro riachuelo, aunque pequeño, procede del mismo manantial que tu caudalosa fuente, de modo que seamos consolados con tu carta en razón de la participación común en la única gracia»[45].

Hay que reparar en cada palabra del texto: la iglesia romana no es la fuente de la que brota la iglesia africana; más bien corren sus aguas en paralelo, fluyendo del manantial de la misma tradición, si bien las aguas de la iglesia romana son más caudalosas. Existe, pues, una autoridad relativamente mayor de Roma; por eso se solicita el juicio romano.

En la respuesta del papa Inocencio I[46] se pone de manifiesto la diferencia entre ambas concepciones, la romana y la africana. El papa interpreta la pregunta de los obispos africanos como petición de ratificación y habla de que *toda* el agua fluye desde el manantial de la iglesia romana (por tanto, no en el sentido de corrientes paralelas, sino de dependencia unilateral respecto de Roma); subraya, además, que las cuestiones de fe *sólo* pueden ser definitivamente zanjadas por Roma. Aquí aparece Roma como instancia última y determinante en cuestiones de fe.

En realidad, la «causa» no quedó dirimida, pues bajo el siguiente papa, Zósimo, los pelagianos consiguieron audiencia en Roma para defender su ortodoxia. Agustín no esperó entonces la decisión de Roma, sino que convocó un nuevo concilio en Cartago (418) que condenó oficialmente algunas doctrinas pelagianas. Esta sentencia fue comunicada a Roma, y después el papa ratificó la decisión de Cartago.

La iglesia africana preservó su autonomía de modo aún más decidido en el terreno de la jurisdicción. En los concilios de Cartago celebrados en 419 y 424, se llega a prohibir la apelación

44. *CSEL* 44, 655 y 667s.
45. *Ibid.* 688.
46. *Ibid.* 701-703.

a Roma. El trasfondo de esta medida fue el caso del presbítero Apiario, que había sido excomulgado por su obispo y que en Roma (con desconocimiento de la situación) fue rehabilitado en sus derechos. Los norteafricanos reaccionaron, por un lado, concediendo a los presbíteros la posibilidad de una instancia de apelación (del juicio de su obispo al concilio norteafricano de Cartago), con lo cual se satisfacía el deseo de seguridad jurídica; por otro lado, se defienden enérgicamente contra una intervención de Roma: desde la lejanía se incurre forzosamente en juicios erróneos, por la sencilla razón de que en tales procesos judiciales es imposible hacer llegar desde África a los testigos necesarios; además, es impensable que Dios otorgue el espíritu del juicio justo a un particular, esto es, al obispo de Roma, y no a todo un concilio de obispos[47]. Por eso los norteafricanos prohibieron para el futuro toda apelación a «ultramar», incluso para el caso de los obispos, oponiéndose así a los cánones de Sárdica. Esta prohibición había tenido un precedente en el caso de un obispo enemistado con su comunidad, pero al que Roma había amparado; así las cosas, el mismo Agustín de Hipona amenazó con dimitir. La instancia de apelación era únicamente el concilio norteafricano de Cartago. Este caso suministra repetidamente a lo largo de la historia el ejemplo para apoyar la resistencia episcopalista de las iglesias nacionales frente al centralismo romano.

Más tarde se produjo, ciertamente, una vinculación mayor entre la iglesia africana y Roma. A ello contribuyó, sobre todo, el dominio de los vándalos (429-533), que impusieron un período de persecuciones durante el cual la iglesia africana tuvo que recabar la ayuda de Roma. Sin embargo, todavía en el siglo IV la iglesia africana mostraba su tradición de autonomía respecto de Roma, con motivo del caso del papa Vigilio.

5.4. Reflexión teológica sobre esta evolución

Queda claro que el primado de Roma no está configurado desde un principio, sino que se desarrolla a través de un largo proceso, cuya fase inicial se extiende hasta el siglo V. Se plantea, pues, esta pregunta: ¿puede afirmarse razonablemente que ese papado, gestado históricamente, ha sido instituido por Cristo y

47. *CCL* 149, 170s.

que, por ende, es irrenunciable? La pregunta se plantea aquí de forma más radical que para los otros ministerios eclesiales (por ejemplo, el episcopado) o para los sacramentos, ya que el proceso inicial del ministerio papal dura mucho más tiempo y se adentra mucho más acá de la época «apostólica» de la Iglesia (sea cual sea la duración que se le quiera dar). En el caso del ministerio episcopal o de la tríada obispos-presbíteros-diáconos, el proceso fundamental de configuración queda concluido, como muy tarde, a finales del siglo II. El proceso para el primado papal requiere aún otros dos o tres siglos.

La respuesta ha de ser, en primer término, ésta: el conocimiento de la necesidad de un ministerio de Pedro, que se perpetúa en orden a salvaguardar la unidad, presupone necesariamente, desde el punto de vista histórico, una acumulación de experiencias que se montan unas sobre otras y que no pueden concluir en uno o dos siglos. Porque esta necesidad no se funda en la mayor eficacia de una comunidad dotada de una cabeza unitaria que se encarga de coordinar las iniciativas. La iglesia romana sólo llegó a ser ese centro de coordinación –y en muy pequeña medida– a partir de la época moderna; antes del siglo IX no lo fue en absoluto; y no lo fue porque hubo muy pocos papas que practicaran de modo consecuente esa política eclesial; en lugar de ello, se limitaban a reaccionar a determinados estímulos. La necesidad del ministerio de la unidad se ha planteado en un nivel diferente del de la racionalidad técnica. Esto requiere una larga evolución histórica. Si la fundación de la Iglesia por Jesucristo no se entiende de manera ahistórica, sino en el sentido de que sólo los retos y experiencias históricas pueden llevar al conocimiento de lo esencial y permanente de la Iglesia, entonces no tiene sentido esperar que «el primado esté dado desde el principio», y lo esté, por ejemplo, en el sentido del primado de jurisdicción y de magisterio definido en el Vaticano I.

Sin hacer violencia a la realidad histórica, se podría interpretar este proceso en términos teológicos y de historia de la salvación: sólo en el curso de su historia la Iglesia aprende cómo mantener la vinculación con su origen histórico (apostolicidad) y, al mismo tiempo e inseparablemente ligado a esto, cuál es la forma actualizada de su unidad como comunidad visible en la fe y en la «communio» (comunión del cuerpo de Cristo). Bajo amenazas de herejía, la Iglesia aprende que vive de la *rememoración de su origen apostólico*. Esta rememoración se realiza de dos maneras: por la delimitación de un canon de las Escrituras, frente a otros escritos «inauténticos», y por la continuidad y «sucesión apostólica» del ministerio, y ante todo del ministerio episcopal. En ambas sigue presente el origen apostólico. A este respecto, no todas las iglesias son igualmente importantes: especialmente relevantes son las iglesias «apostólicas», en las que de algún modo la vinculación con el origen es más palpable. En un proceso ulterior, la Iglesia aprende, a través de experiencias de división, que necesita un *centro actual de la unidad*. Puesto que la Iglesia no se puede «dar» sus elementos esenciales, sino que, en cuanto Iglesia instituida por Cristo, vive de lo dado y regalado graciosamente, no puede crear de la nada ese centro de la unidad, sino que está obligada a buscarlo en su tradición apostólica. Una institución creada artificialmente por consideraciones prácticas podría alcanzar cierto valor en cuanto centro de coordinación o de arbitraje; en momentos críticos o de peligro para la fe, nada garantizaría que la Iglesia, confiada a ese centro de unidad artificialmente creado, permaneciera en la verdad. Un centro «artificialmente creado» por mera voluntad humana lo era ya el Imperio cristiano desde Constantino –y aquí se percibe la problemática claramente–. La Iglesia debe buscar en su propia tradición para ver si, al menos germinalmente, no dispone de algo así.

En esta búsqueda se topa con la *iglesia romana*, que entre las otras iglesias «apostólicas», y en razón de su vinculación con Pedro y Pablo, cuenta con una relación ventajosa con los orígenes, goza de una «potentior principalitas».

Sobre el trasfondo de la experiencia de la necesidad de un ministerio fundante y garante de la unidad, aparece el *Pedro bíblico* como prototipo y modelo de esa unidad. Ahora entiende la Iglesia que las palabras de Jesús a Pedro también son significativas para ella.

El ministerio de Pedro resulta de la confluencia de esas dos líneas: de la apostolicidad (referencia de la Iglesia a su origen; por eso deriva de Pedro) y de la catolicidad (de la universalidad de la Iglesia en el espacio, pues es servicio de la unidad actual)[48].

Ambos elementos –el desafío histórico concreto que representan las exigencias actuales y la mirada fija en la tradición– deben compaginarse. El modo concreto de esta intersección se manifestó claramente en el sínodo de Sárdica: por un lado, esta-

48. Sobre ello pueden verse las explicaciones de R. PESCH (véase bibliografía), 163-170.

ba la necesidad de una instancia de arbitraje y apelación, saliendo al paso de sínodos sucesivos que se anulaban recíprocamente. La búsqueda ensayada en este caso para escrutar la tradición se expresó en la fórmula «Petri memoriam honoremus»: es la Iglesia de Pedro la que, en virtud de su rango apostólico, goza de especiales méritos para asumir esa función experimentada como necesaria.

Ahora bien, ¿cómo valorar teológicamente aquel desarrollo del papado que desde el siglo IV asume la impronta de «lo romano» y «lo imperial»? Ciertamente, no es equivocado ver en ello una «mundanización» del primado, como un aspecto parcial de una Iglesia que se acomoda a los patrones políticos y seculares a medida que se produce la cristianización de las masas. ¿No queda desfigurada la especificidad de la autoridad eclesial cuando el papado adopta el estilo del poder romano y estatal? Siendo cierto que nos hallamos ante una forma cuestionable de «inculturación» (que oscurece la verdadera dimensión de lo cristiano), no ha de ser ésta la única explicación posible desde el punto de vista histórico. De manera un tanto provocativa, cabe preguntar si el carisma específico de la iglesia romana no consiste también en que ella no ha eliminado el problema de la institución y del poder considerándolos como ajenos al Evangelio, porque el problema del poder resurge continuamente dentro de la Iglesia, sea en la forma de la dominación de la Iglesia por el Imperio cristiano o en la forma de las iglesias nacionales y regionales surgidas de la Reforma. En la Iglesia concreta de los pecadores y de las «estructuras pecaminosas», la configuración institucional y jurídica del primado, lastrada con pretensiones de poder, era quizás el presupuesto y el precio a pagar para que la Iglesia universal siguiera siendo una realidad no abstracta, sino concreta, que mantuviera su independencia sin ser absorbida por el sistema estatal o nacional.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

H. GROTZ, «Die Stellung der Römischen Kirche anhand frühchristlicher Quellen»: *AHP* 13 (1975) 7-64.

P.P. JOANNOU, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert* (Stuttgart 1972). Véase la recensión crítica de W. DE VRIES, «Die Ostkirche und die Cathedra Petri»: *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 114-144.

W. MARSCHALL, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom* (Stuttgart 1971).

R. PESCH, *«Simon-Petrus». Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi* (Stuttgart 1980).

Ch. PIETRI, *«Roma christiana». Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 2 vols. (Roma 1976).

P. STOCKMEIER, «Römische Kirche und Petrusamt anhand frühchristlicher Zeugnisse»: *AHP* 14 (1976) 357-372.

V. TWOMEY, *«Apostolikos Thronos». The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic Writings of Saint Athanasius the Great* (Münster 1982). Véase la recensión crítica de H.J. SIEBEN: *ThPh* 58 (1983) 257-260.

M. WOJTOWYTSCH, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile* (Stuttgart 1981). Véase la recensión crítica de St. O. HORN: *AHC* 17 (1985) 9-17.

SEGUNDA PARTE

UNA FUNCIÓN DIFERENTE DE LA UNIDAD EN ORIENTE Y EN OCCIDENTE

Durante la segunda mitad del primer milenio (siglos V-X), el papel de Roma se plantea de forma muy distinta en la «Iglesia imperial» bizantina y en un Occidente que, desde las «invasiones bárbaras» del siglo V, se compone de reinos germanos autónomos. La misma Roma, exceptuando los episodios del reinado de Odoacro y de los ostrogodos (476-536), forma parte del Imperio regido por Constantinopla hasta el siglo VIII. Políticamente, el papa está sometido al emperador; durante los siglos VI-VIII: el obispo de Roma, elegido por el clero y el pueblo romanos, debe ser ratificado en Constantinopla por el emperador antes de recibir la consagración episcopal. Occidente adquiere conciencia de su propia peculiaridad en el siglo VIII y se decanta como nueva realidad cultural en un mundo mediterráneo cuya unidad había sido resquebrajada por la invasión árabe entre el 640 y el 711. Tal como se pone de relieve en los *Libri Carolini* de Carlomagno (hacia el 790), esa conciencia encuentra su identidad apoyándose en Roma: Occidente quiere ser «más romano» que griego. Pero niega aquel fundamento sobre el que entonces reposaba –también para Roma– un concilio ecuménico: la pentarquía de los cinco patriarcados, que, a su vez, representaba la «Ecumene» del mundo mediterráneo.

1
Primado y estructuras de la Iglesia imperial durante los siglos V-IX

El papel de Roma dentro de la Iglesia imperial queda determinado durante medio milenio por su relación con estas tres realidades: los concilios ecuménicos, los patriarcados y el emperador. Este cara a cara toma cuerpo a mediados del siglo V en su configuración básica. Los acontecimientos entre el 449 y el 451 constituyen un momento de crisis decisivo.

1.1. El precedente: los concilios de Éfeso II (449) y de Calcedonia (451)

Para los concilios ecuménicos, así como para determinadas cuestiones debatidas al más alto nivel, los «patriarcados» constituían las instancias más importantes; la designación «patriarcas» o «patriarcados» se introdujo en el siglo V y se hizo usual en el siglo VI. Su origen es la tríada de las iglesias principales: Roma, Alejandría y Antioquía. El canon 6 del concilio de Nicea (325) había confirmado expresamente «el antiguo uso», por el que estos tres obispos debían tener sobre sus territorios respectivos una jurisdicción eclesial, aunque ésta no se determina de un modo más preciso. La importancia de Alejandría como segunda sede se había visto reforzada por la crisis arriana del siglo IV. Pero poco a poco se abre paso otra sede eclesial: Constantinopla, que, en su calidad de nueva capital del Imperio, pretendía ejercer autoridad eclesial sobre las tres eparquías de Tracia (bajo Heraclea), Asia (bajo Éfeso) y Ponto (bajo Cesarea); es decir, sobre Anatolia, el Este de la actual Bulgaria y la parte europea de Turquía. Con ello estaba servida la confrontación entre Alejandría y Constantinopla para alzarse con la supremacía en Oriente; este conflicto constituye una controversia eclesial constante en la primera mitad del siglo V.

Esta tensión se entremezcló con las disputas teológicas sobre la relación de unidad y distinción en Cristo. La cristología unitaria (o «Cristología del Logos-sarx»), representada por Alejandría, buscaba la unidad del Verbo encarnado, tratando de pensar consecuentemente el Logos divino como sujeto actuante en la carne; por su parte, la cristología antioquena de la distinción (o «Cristología del Logos-anthropos») tomaba como punto de partida la autonomía propia de la humanidad de Jesús.

Estas disputas se vieron ensombrecidas por un principio de tradición adquirido en la controversia arriana del siglo IV. A consecuencia de aquellos debates, el símbolo de fe de Nicea (325) había alcanzado un rango primordial, convirtiéndose en la quintaesencia de la fe tradicional. Nicea no era un concilio entre otros, sino una especie de «super-concilio», de rango superior a los restantes concilios, que debían ajustarse a Nicea como la norma insuperable por excelencia. Su tarea sólo podía consistir en una «actualización de Nicea»; es decir, no debían introducir nuevas fórmulas de fe o definiciones, sino verificar los textos o afirmaciones discutidas según el patrón de la fórmula nicena y comprobar su concordancia o discrepancia con ella.

Pero en el momento en que se aplicaba a nuevos cuestionamientos el principio de «sólo Nicea», se producía un desequilibrio, porque, de hecho, se apoyaba unilateralmente la cristología alejandrina de la unidad; en el Credo de Nicea, la unidad de sujeto en el Hijo («de la misma naturaleza que el Padre, nació, padeció...») se afirma de manera más explícita que la no-identidad entre el ser-dios y el ser-hombre en Cristo. Bajo el signo de esta absolutización de Nicea, la cristología alejandrina de la unidad obtuvo en el concilio de Éfeso I (431) un primer gran triunfo frente a la cristología antioquena de la distinción; era un triunfo de Alejandría (Cirilo), en alianza con Roma (Celestino), frente a Constantinopla (Nestorio). Dióscuro de Alejandría llevó hasta el extremo el principio de «sólo Nicea» en el segundo concilio de Éfeso (449), calificado posteriormente de «sínodo de bandoleros», como resultado de una traducción del juicio emitido por el papa León I («latrocinium, non concilium»). Se trataba de la discusión habida en Constantinopla sobre la doctrina del abad Eutiques, que había negado que Cristo existiera «en dos naturalezas» y sólo estaba dispuesto a dar por buena la fórmula «a partir de dos naturalezas». El desenlace fue de graves consecuencias: Dióscuro rompió la alianza tradicional entre Roma y Alejandría, y con ello la unidad misma de la antigua tríada: Roma-Alejandría-Antioquía. Dióscuro desafió abiertamente a Roma, al no permitir que los legados papales leyeran ante el concilio la carta del papa León («Tomus Leonis»), que subrayaba la dualidad de naturalezas; finalmente, excomulgó al obispo de Roma.

Cuando en el concilio empezaron a darse muestras de resistencia, y el diácono romano y futuro papa Hilario –que no sabía griego– lanzó su «contradicitur» ante la asamblea, Dióscuro hizo abrir las puertas de la iglesia donde se reunía el concilio, e irrumpieron entonces soldados, monjes alborotadores y una ruidosa turba popular. La oposición fue acallada a golpes, y el patriarca de Constantinopla fue depuesto.

Así, por primera vez en la historia, queda planteada la pregunta sobre la relación entre un concilio ecuménico y el obispo de Roma. Pues este concilio había sido celebrado no sólo sin Roma, sino claramente contra Roma. A ello se añadía el principio tradicionalista de «sólo Nicea». Entonces resultaba inevitable la confrontación entre la pretensión romana de actualizar permanentemente la fe recibida, a través de escritos doctrinales como el de León, y el intento de conservar la iden-

tidad de la Iglesia y de su fe aferrándose testarudamente a una línea de tradición considerada como un absoluto.

Estos problemas pudieron debatirse cuando el cambio de Emperador permitió la celebración de un nuevo concilio con Roma, que se reunió en Calcedonia (451). Para el legado papal Lucencio, el crimen de Dióscuro consistía en «haber osado celebrar un concilio sin contar con la autoridad de la sede apostólica, cosa que nunca antes había ocurrido y que nunca debe volver a ocurrir»[1]. Esta afirmación no se refiere a la convocatoria del concilio como tal, realizada de acuerdo con Roma, que había enviado a sus legados, sino que atañe a su desarrollo, especialmente al haberse impedido la lectura del escrito doctrinal de León. Este punto de vista, centrado en el ataque frontal de Dióscuro a la autoridad de Roma, fue retomado en el escrito que los padres conciliares dirigieron al Emperador Marciano: Dióscuro «ha ladrado contra la sede apostólica» y «ha intentado» incluso excomulgar a León[2].

El escrito doctrinal de León fue acogido por los padres conciliares al grito de «¡Pedro ha hablado por boca de León!» - «¡Ésta es nuestra fe!» - «¡León y Cirilo enseñan lo mismo!»[3]. Esta última proclama pretendía impedir que los partidarios de Dióscuro y Eutiques se apropiaran de Cirilo, subrayando la continuidad de Éfeso I con las intenciones profundas de la cristología alejandrina de la unidad, por un lado, y con el «Tomus Leonis», por otro. Había que evitar una ruptura en la tradición, aunque –o precisamente porque– la dirección seguida hasta entonces no había sido precisamente rectilínea. La pregunta que se hacía la mayoría de los Padres sobre si el «Pedro ha hablado por boca de León» atribuía a la carta de éste una autoridad formal o una autoridad meramente material, resulta inadecuada planteada como tal alternativa. Lo que ciertamente no puede deducirse es una autoridad formal incondicionada o una «infalibilidad» de los escritos doctrinales del papa. La carta de León no fue aceptada sin que se discutiera su contenido y sin que algunos padres plantearan serias objeciones. Lo cual, por lo demás, no ha de verse como una actitud contraria a las instrucciones de León, que deseaba fueran aprobadas sobre la base de la discusión y el acuerdo entre los Padres, y ciertamente no contemplaba la posibilidad de un rechazo rotundo de su carta por el concilio, dada su conciencia de estar proclamando inequívocamente la fe tradicional. Por otro lado, tampoco hay que interpretar tal aprobación como si no tuviera nada que ver con la «cathedra» romana en cuanto tal. Como se desprende de la alocución dirigida por el Concilio al Emperador Marciano, León aparece siempre como el titular de la *cathedra Petri*, y su carta doctrinal como el kerygma de dicha «cathedra»[4]. Roma pasa por ser la iglesia en la que sigue presente el carisma del apóstol Pedro, que ha realizado su cometido de modo ejemplar a través de la carta de León. Para éste y para la mayoría de los Padres resulta fundamental la vinculación íntima entre la confesión de Cristo por Pedro y las palabras de Cristo sobre la roca (Mt 16,13-19): por boca de León, Pedro da nuevamente testimonio de Jesús como Hijo de Dios y como verdadero hombre.

1. *ACO* II 3 I 40.
2. *ACO* II 3 II (98) 83s.
3. *ACO* II 1 II 81.

A pesar de la constatación del acuerdo entre la carta de León y la tradición, la mayor parte de los conciliares seguían aferrados al principio tradicionalista de «sólo Nicea»; por eso no deseaban una nueva fórmula de fe ni una fórmula de compromiso más elástica que dejara abierto el punto decisivo de la cuestión («en dos naturalezas» o «a partir de dos naturalezas»). En el complicado toma y daca de aquellos días, fueron los legados romanos quienes más presionaron para que se tomara una decisión que sacara al concilio del «impasse». Para ello amenazaron con emprender el viaje de regreso, dinamitando así el concilio, y proseguir éste en Italia. Su presión, junto con el apremio constante de los comisarios imperiales por llegar a una nueva fórmula de fe, fue decisiva y provocó un cambio de rumbo del concilio cargado de consecuencias históricas. Aunque los legados no pretendían más que una aprobación conciliar de la carta de León, se llegó, sin embargo, a una definición conciliar que asumía, incluso de forma más nítida, los intereses básicos de la cristología alejandrina de unidad. Ahora bien, sin la carta de León y sin la política decidida de los legados el concilio habría evolucionado ciertamente en otra dirección muy distinta. De hecho, Calcedonia desempeña una función clave en relación a la idea del primado romano en Oriente. Sólo gracias al ministerio de Pedro, y en modo alguno sin él, pudo superarse el principio tradicionalista de la absolutización de Nicea, que, en el fondo, había inmovilizado a la Iglesia.

4. *ACO* II 2 III (20) 113, 31-38.

Desde otro punto de vista, no obstante, Calcedonia, con su célebre canon 28, significa un nuevo triunfo del principio imperial sobre el principio petrino. Dicho canon determina que, en razón del rango político de su ciudad, el obispo de la «nueva Roma» (Constantinopla) tenga las mismas «prerrogativas» que la antigua Roma y, por consiguiente, detente el segundo rango (después del obispo de Roma), pero por delante de Alejandría. No está claro hasta qué punto el canon va dirigido únicamente contra Alejandría o apunta también directamente contra el primado de Roma. Al menos indirectamente y en sus consecuencias prácticas, este último se veía amenazado, porque el rango de Roma no se fundaba en el rango apostólico, sino tan sólo en el rango político de la ciudad. León protestó contra esta disposición y opuso al principio político de la Iglesia imperial el principio apostólico y petrino fundante de la estructura eclesial. No es el rango político de una ciudad, sino el hecho de su fundación apostólica, el que debe determinar su rango en la Iglesia. Roma recibe su dignidad eclesial de Pedro y Pablo, no de su condición de capital (ideal) del Imperio. Pero para León también la segunda y tercera sedes habían quedado fijadas para siempre: Alejandría sigue a Roma, y después viene Antioquía. León se apoya, ante todo, en la inmutable validez del canon de Nicea, y después en la teoría surgida por primera vez en el sínodo de Roma (382) y que parece haber sido desarrollada especialmente contra las pretensiones de Constantinopla. Es la teoría de las *tres sedes petrinas,* según la cual, junto a Roma, Alejandría y Antioquía gozan de un rango especial en la Iglesia, porque guardan una relación particular con Pedro: en el caso de Antioquía, es obvio que Pedro estuvo allí (según Gal 2,11); por su parte, la relación de Alejandría con la tradición petrina se produce a través de su discípulo Marcos, el cual, según una tradición que no aparece hasta comienzos del siglo IV, habría actuado en dicha ciudad.

1.2. La situación después de Calcedonia

En los siglos que siguen a Calcedonia, la situación del primado romano en Oriente está condicionada, en sus aspectos decisivos, por las decisiones, resultados y problemas planteados en dicho concilio.

a) La estructura organizativa que da cohesión a la Iglesia imperial es, sin lugar a dudas, el *Imperio,* como se pone de manifiesto en los concilios, que eran convocados por el Emperador, el cual, personalmente o por medio de sus delegados, los dirigía o, cuando menos, les imprimía una orientación determinada. En general, esta dirección organizativa no le fue discutida por el papado. Pero la dirección de la Iglesia por el Emperador raras veces se limitó a este ámbito. En especial, toda una serie de conflictos había quedado pre-programada en la situación surgida de Calcedonia. Una de las constantes esenciales de la política religiosa bizantina era, por una parte, la preocupación por la unidad religiosa del Imperio; pero, por otra parte, dicha unidad no podía conseguirse únicamente a base de reprimir a los adversarios de Calcedonia (a los que suele denominarse «monofisitas», por propugnar la existencia de una única naturaleza, la divina, en Cristo; si bien tal designación no es del todo apropiada, y tal vez sería mejor considerarles «tradicionalistas» del principio de «sólo Nicea»), que dominaban todo Egipto y algunas zonas de Siria. La oposición religiosa de los monofisitas al resto de la población del Imperio amenazaba la unidad interna de éste, tanto más cuanto que, poco a poco, fue coincidiendo con la oposición nacionalista. Así, contra el helenismo dominante, los monofisitas defendieron los rasgos nacionales de un Oriente no helenizado. Y en momentos de invasiones militares, por ejemplo de los persas (614) o, posteriormente, de los árabes (639), los monofisitas tendieron a aliarse con los conquistadores, a los que saludaban como libertadores. Por razones de Estado, Constantinopla tuvo que buscar continuamente un compromiso religioso con los monofisitas; lo cual significaba la atenuación o el abandono de Calcedonia, es decir, la confesión de la plena doctrina de las dos naturalezas. Por ello los papas se veían obligados a desempeñar el papel de salvadores de Calcedonia y defensores incondicionales de la verdad, contra la tendencia a pactar por razones políticas. Esta experiencia debía reforzar nuevamente la autoridad de Roma también en Oriente, como baluarte de la ortodoxia y roca de la verdadera fe, y de modo particular entre quienes resistieron durante decenios a la política religiosa del Imperio; así pudieron experimentar qué significaba para ellos el hecho de que la primera sede de la Iglesia no cediera. Además, dado que fracasaron regularmente las esperanzas de reganar para la unidad a los monofisitas, el resultado fue una doble división. A la postre, el restablecimiento de la paz eclesial con Roma apareció también como una necesidad política para el Imperio.

Todo ello conducía progresivamente en Oriente a la conciencia de la autonomía de la Iglesia frente al Estado, sobre todo en las querellas posteriores sobre la veneración de las imágenes.

Por consiguiente, Roma se vio obligada a afirmar más firmemente, frente al Imperio, la independencia del poder eclesial, sobre todo en materia de dogma, pero también en materia de disciplina y legislación. Esta actitud adquiere su expresión clásica en la carta del papa Gelasio al emperador Anastasio (494) sobre los «dos poderes que gobiernan el mundo: la autoridad sagrada de los obispos y el poder del rey». También Oriente conocía una doctrina de los dos poderes. Sin embargo, mientras que para Gelasio dogma y derecho son claramente competencia del poder eclesial, el emperador Justiniano, por ejemplo, parece referir el ministerio episcopal preferentemente al terreno del culto y del «servicio de la oración». Él mismo se atribuye la «preocupación más devota por los verdaderos dogmas» y por la «fidelidad a la fe transmitida». Sin embargo, no dice aquello que Gelasio subraya con tanto énfasis, a saber, que esta tarea, que sin duda incumbe al Emperador, será realizada por él escuchando a los obispos en ese terreno.

En todos los grandes conflictos eclesiales acaecidos entre los siglos V y IX, el viraje se produjo siempre con ocasión de un cambio de poder en Constantinopla. Sólo entonces tiene lugar un concilio con participación de Roma, que anulará, por ejemplo, un concilio precedente cuyas decisiones iban en sentido contrario. A primera vista, son simples relaciones de fuerza las que ocasionan una decisión. Pero éste es sólo el aspecto externo del asunto. En realidad, se da una previa escisión en la Iglesia de Oriente. Más pronto o más tarde, se acude a Roma, que toma partido. En la medida en que Roma sostiene al frente opositor en Oriente, éste no sucumbe. Puede ocurrir también que Roma no pueda hacer otra cosa que levantar acta de los resultados de las luchas por el poder en Constantinopla; pero también en este caso parece que Constantinopla necesita de Roma para solventar sus propios conflictos, pues no llega la calma mientras la oposición apela a Roma. Lo más frecuente, con todo, es que Roma esté en situación de adoptar una postura independiente. En este caso, Roma no llega a imponerse de modo inmediato, pero refuerza la oposición en Oriente, impidiendo así que se tome una decisión que vaya en sentido contrario. De todos modos, se constata de continuo que Oriente no se apacigua y que, para reencontrar la paz, está referida a Roma y a la «communio» con Occidente. El cambio político es, la mayoría de las veces, resultado de esta experiencia: la política religiosa emprendida hasta ahora no ha conducido a la paz. La solución podrá buscarse en un concilio que, con la participación de Roma, restablezca la unidad.

Que esta constelación de fuerzas sólo haya producido un incremento momentáneo y puntual de la autoridad de Roma se debe, en primer lugar, al hecho de que en tiempos normales la unidad evidente entre Iglesia e Imperio no despertaba la necesidad de un centro de unidad estrictamente eclesial y apostólico. Otra razón era que los papas se veían desbordados muy frecuentemente por los difíciles problemas de Oriente. Y como no era raro que Roma se inmiscuyera en estos problemas dando muestras de rigidez, de poco tacto y de incomprensión, y sobreestimando los límites de lo posible, se daba pábulo a una cierta alergia de los bizantinos al «Occidente bárbaro» y sus tentativas de ingerencia.

b) El canon 28 de Calcedonia planteaba de una forma particular la relación de Roma con los *patriarcados*. La oposición de Roma a este canon acabó en un fracaso absoluto, como le ocurrirá tres siglos más tarde cuando proteste contra la segregación de Grecia e Iliria. Aquí aparece claramente que, en cuestiones de organización eclesial, Roma no podía imponer su criterio en Oriente cuando los intereses comunes de la Iglesia bizantina le hacían frente. A pesar de todas las resistencias de Roma, Constantinopla llegó a ser la segunda sede; y llegó a serlo, sencillamente, porque el patriarcado de Antioquía y, sobre todo, el de Alejandría habían quedado muy debilitados por el auge de los monofisitas en sus territorios. Con todo, en momentos de tensión Roma reiteraba su protesta contra el rango eclesial de Constantinopla (por última vez en siglo XI, bajo León IX) y recordaba que la secuencia Roma-Alejandría-Antioquía había sido fijada para siempre y no debía ser alterada. Pero esto no pudo modificar la realidad. Y cuando reinaban o se restablecían las buenas relaciones con Constantinopla, Roma renunciaba a sus protestas, aceptando con callada resignación el rango reivindicado por Constantinopla.

De este modo, la *pentarquía* (los cinco patriarcados de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, en este orden) se consolida a partir del siglo VI como estructura fija. Desde el tercer concilio de Constantinopla (680/81), un concilio se considera ecuménico si participan en él representantes de los cinco patriarcados. Más tarde (durante los siglos VIII-IX) la pentarquía será objeto de una ideologización creciente: los cinco

patriarcados son las cinco columnas sobre las que está edificada la Iglesia y sobre las que descansa su infalibilidad: juntos, no pueden errar; aun cuando cuatro de ellos se alejen de la fe verdadera, el quinto permanecerá en la ortodoxia y reconducirá a ella a los restantes[5]. En suma, son considerados como los verdaderos sucesores de los Apóstoles. En este sentido, *Teodoro Estudita* escribe (hacia el año 800) que, según Mt 18,18, «los Apóstoles y sus sucesores» son la autoridad en la Iglesia.

> «¿Y quiénes son sus sucesores?: aquel que se sienta en la sede de Roma y que es el primero; aquel que se sienta en la sede de Constantinopla y que es el segundo; y después de ellos, los de Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Ésta es la autoridad pentamembre de la Iglesia. A ellos compete la decisión sobre las doctrinas divinas. El Emperador y las autoridades temporales tienen la obligación de ayudarles y confirmar lo que ellos hayan decidido»[6].

A diferencia del canon 28, la pentarquía recibe ahora una fundamentación no de tipo político, en referencia a la Iglesia imperial, sino de índole apostólica. También Constantinopla alcanza finalmente su rango apostólico, que primeramente es referida a Juan, el discípulo amado: Constantinopla, en su condición de capital de Asia, es sucesora de Éfeso y, por consiguiente, ha heredado su rango; más tarde, a partir del siglo IX, la leyenda de Andrés (hermano de Simón-Pedro y fundador de Constantinopla) reemplaza a la justificación joánica.

Dentro de esta pentarquía, a Roma le corresponde el primer puesto sin discusión. Pero, si se plantea la pregunta de si Roma es solamente *prima inter pares*, es decir, el primer miembro de una serie, o si le compete una función cualitativamente diferente y eminente, los testimonios orientales no pueden ser reducidos a un denominador común. A este respecto, existen fluctuaciones en el tiempo y según el interés del momento. Entre el obispo romano y los restantes patriarcas reina más bien una relación de igualdad que de subordinación. En el caso del restablecimiento de la paz eclesial tras una división, importa mayormente la «communio» con los cinco patriarcas y no sólo la «communio» con Roma. La interpretación romana de la pentarquía fue dada

5. Así se expresaba Baanes, representante del Emperador en el Concilio de Constantinopla (869/70): *Mansi* 16, 140s.
6. *PG* 99, 1417.

en la segunda mitad del siglo IX por Anastasio el Bibliotecario: los tronos de los patriarcas son los cinco sentidos de la Iglesia; entre ellos, la sede de Roma da cuerpo al sentido de la vista, pues percibe con mayor agudeza y está en comunión mayor con los otros[7]. Pero, como hemos de ver, también en Oriente se encuentran, especialmente en el contexto de la controversia sobre las imágenes, afirmaciones que expresan una clara diferencia de nivel entre Roma y los «otros patriarcados».

c) Por lo que respecta a la posición de Roma en los *concilios ecuménicos* posteriores a Calcedonia, experimenta una serie de oscilaciones que presentaremos, en su contexto histórico, en el próximo capítulo. No se puede negar la existencia de una cierta tensión recurrente entre la concepción romana de esta relación y la idea que de ella se hace un buen número de padres conciliares de Oriente. Como ya hiciera León en Calcedonia, los papas han querido indicar el camino de los concilios de Constantinopla III (680/81) y Nicea II (787) con Cartas dogmáticas personales. Ellos no piensan en una aceptación indiscutida de su postura por parte del concilio, al que reconocen una autoridad propia. Para ellos el concilio no era simplemente un megáfono de la autoridad papal, sino que tenía su propio peso, sobre todo como manifestación del consenso horizontal de la Iglesia universal. Excluían, no obstante, un rechazo conciliar de la decisión doctrinal que habían tomado. Como muestra la carta del papa Agatón[8] al emperador Constantino IV con ocasión del tercer concilio de Constantinopla, la razón de esta seguridad no era la conciencia de una infalibilidad del magisterio papal en el sentido dado más tarde. Se trataba más bien de la infalibilidad de la tradición apostólica de la iglesia de Roma, que procedía de Pedro y que por ello, a diferencia de la iglesia de Constantinopla, nunca había incurrido en el error. En razón de esta seguridad, no se trata de «discutir sobre algo que es incierto, sino de proclamarlo como cierto e inmutable mediante una definición explícita»[9].

La actitud de los padres conciliares no ha sido siempre la misma respecto de las cartas doctrinales romanas. Prescindiendo del caso particular de Constantinopla II (553), los concilios generales se han adherido al contenido de las propuestas

7. *Mansi* 16, 7; *MGH:* Ep. 7,409,4-10.
8. *Mansi* 11, 234-258.
9. *Ibid.* 294 DE.

doctrinales de Roma, y a veces –especialmente, de nuevo, en Constantinopla III– no han escatimado elogios. Los padres de este concilio acogieron la carta del papa Agatón como «escrita desde la cumbre divina más excelsa, que es la de los Apóstoles»[10]. En la aclamación final se dice:

> «El supremo príncipe de los Apóstoles ha combatido de nuestra parte; su imitador y sucesor en su sede está de nuestro lado; él nos ha explicado por una carta el misterio de la encarnación divina. La antigua ciudad de Roma ha presentado una confesión de fe escrita por Dios y, desde Occidente, ha hecho amanecer el día para el dogma. Parecía papel y tinta, pero, a través de Agatón, es Pedro quien ha hablado»[11].

Naturalmente, para no sobre-interpretar tales alabanzas conviene considerar lo que sigue inmediatamente:

> «...y con el Todopoderoso, que reina contigo, has decidido tú, piadoso Emperador designado por Dios...»

Y vienen a continuación alabanzas aún más elogiosas destinadas al Emperador, hasta el punto de aplicar Mt 16,18 al Imperio:

> «¡Alégrate, ciudad de Sión, cumbre del mundo y del Imperio! Constantino te ha adornado con púrpura y te ha coronado con la fe... y las puertas del infierno no prevalecerán contra tu imperio ortodoxo»[12].

Evidentemente, no hay que tomar cada palabra al pie de la letra. Pero no se puede negar que estos elogios expresan un especial prestigio religioso de la iglesia romana que la sitúa por encima de las restantes iglesias. Y existe una relación entre la confesión de la verdadera fe y el origen apostólico y petrino propio de la sede romana. Esto es lo que destila el texto conciliar citado. Pero para la mayor parte de los padres conciliares se trata más bien de una especie de dirección espiritual y carismática fundada en el carisma de Pedro, que ha de acreditarse caso por caso.

En cualquier caso, el mérito principal de Roma en la historia de los concilios del primer milenio consiste en haberse preocu-

---

10. *Ibid.* 684.
11. *Ibid.* 666.
12. *Ibid.* 668.

pado de preservar una clara continuidad: la autoridad de los concilios que han sido reconocidos será mantenida y defendida frente a todo intento de debilitamiento; los restantes concilios, por el contrario, serán rechazados. Esta firmeza y esta estabilidad no se encuentran en ninguna otra institución, en ningún patriarcado, y menos aún en el Imperio. Sin esta firmeza por parte de Roma, los concilios –en la línea de lo que se inició en el siglo IV, con la disputa arriana– seguirían reflejando una continua fluctuación, según las situaciones políticas, de modo que cualquier decisión podría ser revocada por otro concilio. El hecho de que también en Oriente –si bien en medio de muchas luchas e incertidumbres– la serie de los siete concilios ecuménicos reconocidos (desde Nicea I, en el 325, hasta Nicea II, en el 787) llegara a ser un dato incuestionable, no se explica sin esta política de continuidad mantenida por Roma.

Si desde comienzos del siglo V Roma es consciente de que un concilio no es legítimo si no está en unidad con el obispo romano, esta conciencia está igualmente presente en la mayor parte de los padres conciliares orientales. Pero no siempre resulta claro dónde se fundamenta este peso de Roma. La participación de los legados de Roma es considerada muy importante y, frecuentemente, necesaria; entre otras cosas, porque representan a todo el Occidente. Sin embargo, en Oriente, antes de la controversia sobre las imágenes, no existe un criterio claro que permita señalar las razones y condiciones por las que un concilio deba ser considerado ecuménico, sobre todo cuando existen serias dudas al respecto. Esto va unido al hecho de que los concilios son concilios del Imperio, montados sobre la unidad de la Iglesia y del Imperio. A fin de cuentas, son concilios auténticos aquellos que el Imperio reconoce. Sólo en los momentos en que esta unidad es problemática o cuando desfallece la institución imperial, como será el caso en la controversia de las imágenes, reganan importancia otros criterios, como la unidad con Roma.

1.3. Rupturas y restablecimientos de la unidad eclesial

Entre el 451 y el 900, concretamente, se producen cinco grandes conflictos que suponen otras tantas quiebras y restablecimientos de la unidad eclesial. En cada caso se producen desplazamientos que afectan a la relación entre las realidades eclesiales y las políticas.

a) La primera controversia va unida al llamado *Cisma de Acacio* (484-519). Después de Calcedonia, el movimiento monofisita se expande sin que sea posible reprimirlo, hasta el punto de que el patriarca Acacio de Constantinopla, a instancias del Emperador, acuerda en el año 482 una fórmula de unión con los monofisitas (el *Henotikon*), que en el fondo no es herética, pero que renuncia a Calcedonia y a su definición de fe. Se apoyaba en el viejo principio «sólo Nicea» («fuera de Nicea, no hay otra definición de fe»). El Henotikon provocó la excomunión del patriarca por el papa y el consiguiente cisma de treinta y cinco años de duración entre Oriente y Occidente. La situación de los papas se vio facilitada por el hecho de no ser en aquel momento súbditos del Emperador, ya que Roma estaba sometida al dominio de Odoacro (476-493), al que seguiría el de los ostrogodos (493-536), es decir, a un dominio arriano, si bien bastante tolerante. Sólo en este contexto era posible la carta ya mencionada del papa Gelasio al Emperador Anastasio del año 494, la gran «Carta Magna de la libertad de la Iglesia occidental».

Por razones políticas y porque no llegó a cuajar la unión con los monofisitas, se renuncia al Henotikon bajo el Emperador Justino I, quedando restablecida la unidad con Roma. El papa Hormidas aprovechó la ocasión, no sólo para obtener el reconocimiento de Calcedonia, sino para obligar a Oriente a aceptar el principio formal de que sólo la comunión con la iglesia romana es garantía de la fe verdadera. En esta *Fórmula de Hormidas* –suscrita en el año 519 por el Emperador, por el Patriarca y por unos 220 obispos– se asevera que la promesa contenida en Mt 16,18 ha sido confirmada por la experiencia histórica: «La religión católica ha sido salvaguardada siempre en toda su pureza» por la Sede Apostólica, en comunión con la cual se encuentra «la plena y verdadera solidez de la religión cristiana» *(integra et vera christianae religionis soliditas)*[13]. En esta fórmula se expresa la posición romana con meridiana claridad: Roma es la última instancia para mantener la «communio» eclesial y la fe verdadera.

Otra cuestión es saber en qué medida tales fórmulas, otorgadas a los dirigentes de la Iglesia Oriental en tiempos de debilidad, entraron realmente en la conciencia eclesial de Oriente. No se puede negar que las pretensiones romanas no sólo eran de sobra conocidas en Oriente, sino que a menudo fueron también aceptadas. Precisamente para el emperador Justiniano (527-565), el obispo de Roma era la cabeza de todas las iglesias y obispos, último responsable en todo lo concerniente a la disciplina y la doctrina eclesiales, aunque el comportamiento del Emperador estuviera en abierto contraste con este principio. En este sentido, ha que reconocer que el Emperador ambicionaba el restablecimiento íntegro del Imperio Romano en Occidente, en cuyo conjunto se inscribe Roma como capital de la Iglesia; ahora bien, esto sólo podía ir adelante si tal forma de ver las cosas no resultaba extraña en Oriente. Por otra parte, esta forma de vinculación con Roma casi nunca ha sido vista en Oriente como firme garantía contra las divisiones eclesiales.

13. *DS* 363-365.

b) En cualquier caso, la controversia siguiente, la *Disputa de los tres capítulos,* condujo a un inusitado deterioro de la autoridad papal, no sólo en Oriente, sino también, y más aún, en Occidente. Para ello había un antecedente histórico: desde el año 536, Roma se encontraba bajo la dominación bizantina; es decir, durante más de dos siglos, los papas fueron súbditos del Emperador de Constantinopla. Durante este período, la elección del papa por parte del clero y el pueblo romanos debía ser confirmada por el Emperador, y sólo entonces podía procederse a su consagración episcopal.

La «disputa de los tres capítulos» guarda relación con el intento del Emperador Justiniano de restablecer la unidad con los monofisitas, haciendo condenar los escritos de tres teólogos (Teodoro de Mopsuestia, Tedodoreto de Ciro e Ibas de Edesa) que habían pertenecido a la línea antioquena. Pensaba el Emperador que el concilio de Calcedonia no podría verse libre de la sospecha monofisita de haber sido un concilio «nestoriano» mientras esos tres teólogos, auténticas bestias negras para los monofisitas, fueran considerados ortodoxos. Para ello, naturalmente, había que convencer al papa Vigilio (537-555), el cual, muy poco amigo de los conflictos, cedió en primera instancia mediante el «Judicatum» (548) y condenó los tres capítulos. Ante la oleada de indignación que se suscitó en Occidente, donde se reprochaba al papa haber traicionado a Calcedonia, éste modificó su juicio y revocó la condena («Constitutum», 553). El Emperador, por su parte, convocó un concilio en Constantinopla (Constantinopla II, 553) que, compuesto únicamente por enemigos de los tres capítulos, no sólo condenó éstos, sino que excomulgó al papa. Éste es el único caso en que un concilio ecuménico ha tomado abiertamente postura en contra de un papa y, sin

embargo, no ha corrido la suerte de Éfeso II, sino que ha acabado siendo recibido e incluso papalmente reconocido como legítimo. El concilio pudo sortear la oposición del papa apelando a Mt 18,20 («Allí donde dos o tres estén reunidos en mi nombre...»), en virtud del cual ningún individuo podría anteponerse a la decisión de la Iglesia universal[14]. Y aunque esta argumentación carecía de solidez, dado que el papa no estaba solo, sino que contaba con el apoyo de todo el Occidente –que, sin embargo, no estaba representado en el concilio–, lo cierto es que, derrotado interiormente, Vigilio acabó capitulando tras la clausura del concilio y dio su aprobación a la condena de los tres capítulos.

La consecuencia fue el cisma en Occidente, que acusaba al papa de haber traicionado a Calcedonia. Un cisma que se tradujo en la excomunión del pontífice por parte de un sínodo de obispos norteafricano y en la ruptura de la comunión con Roma por parte de las provincias de Milán y Aquileya (Milán volvería a la unidad con Roma cincuenta años después, y Aquileya no lo haría hasta el año 700, es decir al cabo de un siglo y medio). También manifestarían su oposición los obispos de la Galia; por su parte, la iglesia española, aunque no se separó de Roma, no reconoció aquel concilio durante toda la Alta Edad Media. La autoridad del papado en Occidente había recibido un duro golpe también en el terreno doctrinal, y la conmoción se reflejaría todavía medio siglo más tarde, en la carta que el misionero irlandés Columbano escribía al papa Bonifacio IV al llegar a Italia.

> Se trata de una carta un tanto curiosa, que, bajo una afectada humildad, esconde una crítica no disimulada. Columbano mismo se presenta como una «rara avis» y se dirige al papa como «pulcherrimo omnium totius Europae», además de otros pomposos títulos inventados por él; escribe como «un campesino al hombre cultivado» (agrestis urbano), etc. Pero la crisis de autoridad de Roma provocada por el caso de Vigilio es evocada sin ambages: «Es muy penoso que la sede apostólica no guarde la fe católica». El pasaje central es una llamada a la vigilancia del papa, al que, utilizando un ingenioso juego de palabras, le dice: «Vigila» para que no te suceda como a Vigilio, «qui non vigilavit». Si él no vigilaba, «los subordinados tendrían todo el derecho a ofrecer resistencia y a romper la comunión eclesial con Vos, hasta que el recuerdo se pierda en el olvido. Si estas cosas son ciertas y no inventadas, la situación normal de la Iglesia se ha visto totalmente invertida. Vuestros hijos se han convertido en la cabeza, y Vos –resulta doloroso decirlo– en la cola de la Iglesia; por eso serán vuestros jueces aquellos que han guardado siempre la fe católica, y pueden serlo incluso los más jóvenes; porque entonces serán ellos los católicos verdaderos y ortodoxos, pues nunca han acogido o defendido a herejes o sospechosos de herejía, sino que han permanecido en el celo de la fe verdadera»[15].

14. *ACO* IV 1, 209.

Los sucesores de Vigilio se encontraron en una posición muy poco envidiable, entre dos aguas. Frente a Occidente, no se trataba tanto de hacer que prevaleciera Constantinopla III cuanto de defenderse a sí mismos y al propio Concilio de la acusación de herejía y de insistir en que Calcedonia no había sido traicionado, lo cual no era posible sin una interpretación excesivamente simplista de Constantinopla II y una minimización de su importancia. En el fondo, el problema que este concilio planteó al papado sigue todavía hoy sin haberse resuelto satisfactoriamente.

c) La controversia ulterior abarca todo el siglo VII y tiene lugar bajo el signo del *monotelismo*. La fórmula de «una sola voluntad» en Cristo (concretamente, la divina) o de «un solo modo de obrar» estaba llamada a proporcionar una nueva fórmula de unión con los monofisitas bajo el emperador Heraclio I (610-641). En sus cartas (634) al patriarca Sergio de Constantinopla, el papa Honorio I (625-638) dio su asentimiento a tal fórmula o, cuando menos, la consideró razonable. Por eso fue condenado como hereje, medio siglo más tarde, por el tercer concilio de Constantinopla (680/681). El «caso Honorio» fue olvidado durante la Edad Media (que creía plenamente en la posibilidad de un «papa hereje», para la que aducía otros supuestos ejemplos). Este caso, redescubierto en la Edad Moderna, se convirtió durante el Vaticano I (1869/70) en uno de los argumentos históricos fundamentales contra la infalibilidad del papa. En realidad, con un mínimo de rigor histórico, no se puede afirmar en serio que Honorio haya sostenido un monotelismo herético. Más bien, no supo entrever la cuestión teológica de fondo, ni estuvo a la altura de la reflexión de los griegos; sencillamente, y con un biblicismo un tanto ingenuo, pensaba que recurriendo al simple uso del lenguaje de la Escritura se podían minimizar las oposiciones y acallarlas pastoralmente. Pero, desde el

15. Ep. 5: *PL* 80, 274-284; *MGH:* Ep. III, 170-177.

punto de vista doctrinal, evitó precisamente tomar una determinación y emitir un juicio definitivo. El verdadero problema no era Honorio (acerca del cual los infalibilistas del Vaticano I tenían, en general, los argumentos más sólidos), sino Constantinopla III, porque resulta incontestable y no susceptible de intento alguno de minimización que tanto este concilio como los papas subsiguientes condenaron a Honorio como hereje, dando con ello por supuesto que un papa puede incurrir en herejía[16].

El auténtico posicionamiento de Roma contra el monotelismo se produjo con el papa Martín I (649-653) y el concilio Lateranense del año 649. Ello condujo, sin duda, a un reforzamiento del prestigio de Roma entre quienes, en Oriente, luchaban contra el monotelismo, como es el caso de Máximo el Confesor, que utiliza expresiones verdaderamente elogiosas refiriéndose a la iglesia de Roma como criterio de la verdadera fe y de la verdadera «communio»[17].

El tercer concilio de Constantinopla (680/681) pone término a esta evolución al proclamar la fe en la presencia en Cristo de una voluntad divina y una voluntad humana, sacando las consecuencias de la doctrina de las dos naturalezas propuesta por Calcedonia. Es verdad que el concilio lo hizo en el contexto de una situación profundamente modificada por las conquistas árabes (desde el 640 aproximadamente), en cuyas manos ya habían caído Egipto y Siria. Con lo cual, la unidad con los monofisitas dejaba de ser para el imperio bizantino el problema número uno de su política interior. El concilio mismo representaba nuevamente un punto álgido de la autoridad romana en Oriente. Contrastaba con ello la condena de Honorio, que ya entonces se interpretaba por parte romana en estos términos: la fe de la iglesia romana, fundada sobre la tradición de Pedro, seguía intacta, independientemente del fracaso de un papa concreto. Dado que para la mayoría de los padres conciliares orientales la vinculación entre la proclamación de la fe verdadera y el origen petrino de la iglesia romana no excluía automáticamente el fracaso de un obispo romano concreto, también en Oriente era posible armonizarlo todo ello. La herejía era una realidad personal e individual. El prestigio y el carisma peculiar de la sede no eran necesariamente incompatibles con ella[18].

16. Sobre ello puede verse G. KREUZER, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit* (Stuttgart 1975).
17. *PG* 91, 137s; *Mansi* 10, 691s.
18. Para más detalles, véase P. CONTE (cf. bibliografía), 106-111.

Por otro lado, el hecho de que la autoridad papal tuviera entonces sus límites muy precisos se manifiesta un decenio más tarde en el llamado concilio «Trullanum» (692), celebrado en Constantinopla y que, sin contar con la participación de representantes papales, tomó importantes decisiones en materia de disciplina eclesiástica para la Iglesia de Oriente. Los esfuerzos del Emperador para que el papa obligara a su cumplimiento en Occidente ocasionaron importantes conflictos con Roma.

d) La fase siguiente es la de la *querella de las imágenes* (730-843). La lucha contra las imágenes religiosas, encabezada por los emperadores León III y Constantino V, chocó desde el principio con la resistencia de Roma, que asumió la defensa de su culto. El emperador no podía emprender nada contra el papa, porque, aun cuando Roma siguiera perteneciendo formalmente al imperio bizantino, de hecho las potencias locales estaban aliadas con el papado. El emperador desligó del patriarcado romano Iliria y Grecia, así como el sur de Italia y Sicilia (entonces bizantinos), para ponerlos bajo el patriarcado de Constantinopla (733). Se trataba de una medida que, a pesar de todos los esfuerzos papales emprendidos hasta el cuarto concilio de Constantinopla (869/870), no podrá ser anulada, ni siquiera cuando se restablezca la paz eclesial. Ni siquiera los dirigentes orientales que eran partidarios de Roma estaban dispuestos a ceder a las pretensiones romanas en este punto.

El iconoclasmo quedó sancionado por el concilio celebrado en Hierea, junto a Constantinopla (754). Pero aquí lo importante es señalar que esto se produjo en un contexto distinto, pues Bizancio y la Iglesia imperial bizantina, reducidas a Grecia y Anatolia tras las conquistas árabes, ya no representaban por sí solas a la Iglesia de Oriente. El concilio de Hierea fue un concilio del patriarcado de Constantinopla. La resistencia no procedía sólo de Roma y de Occidente, sino también de los patriarcados orientales bajo dominación árabe (por ej., Juan Damasceno). En este contexto, la apelación a la pentarquía por parte de los partidarios del culto a las imágenes va a cobrar una nueva significación. Sobre la pentarquía recae ahora una función análoga a la que antes tuvo la insistencia de Roma en la tríada de patriarcados y en la protesta contra la pentarquía: una función crítica respecto del Estado y garante, al mismo tiempo, de la independencia y la universalidad de la Iglesia. Esta función se puede expresar así: la Iglesia no se identifica con el Imperio bizantino y con Constantinopla; sólo en los cinco patriarcados se expresa la uni-

versalidad de la Iglesia expandida por todas las regiones de la tierra. Al mismo tiempo se puede constatar que, dentro de la pentarquía, Roma adquiere relevancia precisamente entre los defensores del culto a las imágenes. Lo cual, sin embargo, no se produce en las primeras fases de la contienda. En el apogeo del conflicto, Juan Damasceno podía hablar de Pedro, aunque refiriéndose a él como mero intercesor celeste dentro de aquella tormenta[19]. Pero emerge más o menos claramente en el contexto del segundo concilio de Nicea (787), que, en unión con el papa, sancionó dogmáticamente el culto a las imágenes; y después en las luchas ulteriores, y de modo inequívoco con el monje Teodoro Estudita[20].

De Nicea II importa, sobre todo, la justificación dada para declarar que Hierea (754) no ha sido un concilio legítimo. Esta justificación, formulada por el legado romano Juan Diácono, fue recibida por el concilio. Hierea no es legítimo,

> «porque ni el papa romano ni los obispos que le rodean han intervenido, ni por medio de legados ni por medio de una carta, como es ley para los concilios. Pero, además, tampoco los patriarcas de Oriente, de Alejandría, de Antioquía y de la Ciudad santa [Jerusalén] han dado su aprobación»[21]

No es difícil percibir la gradación: por un lado, la decisión conciliar depende de la pentarquía en su totalidad –no sólo de Roma, sino también de «los otros patriarcados»–; sin embargo, Roma vuelve a adquirir una especial relevancia: es ella la que debe «intervenir», mientras que los otros patriarcados han de limitarse a dar su «aprobación». La función de Roma es una función activa, de «synergeia»; la de los patriarcados es más bien receptiva. Cuando se habla de la «ley» *(nómos)* para los concilios, probablemente se piensa en la argumentación aprobada por los padres conciliares en Calcedonia para declarar la invalidez del «latrocinio de Éfeso», pero quizá también en la postura de hecho adoptada por Roma y los legados papales en Éfeso I, Calcedonia y Constantinopla III. Por otro lado, puede ser también

---

19. J. GOUILLARD, «L'Église d'Orient et la primauté Romaine au temps de l'iconoclasme»: *Istina* 21 (1976) 25-54; aquí, 30.
20. *Ibid.* 46-53.
21. *Mansi* 13, 208s; cf. V. PERI, «La synergie entre le pape et le concile oecuménique. Note d'histoire sur l'ecclésiologie traditionelle de l'Église indivise»: *Irénikon* 56 (1983) 163-193 (sobre este texto, 168ss).

reflejo de la tradición de la carta de Julio (341), en la que el obispo romano había escrito que era de «derecho consuetudinario» escribir a Roma, y que el no hacerlo era un «uso nuevo». Esta formulación fue retomada en las Historias de la iglesia griega de Sócrates y Sozomenos, escritas hacia 440-450, donde se afirma ser «contrario a la ley» el hecho de que Julio no fuera convocado al concilio, mientras que es contrario a los cánones decidir algo concerniente a la Iglesia sin el obispo de Roma[22]; en otras palabras: es una «ley santa» que lo que se decide contra el papa sea inválido[23]. Esta línea de tradición empalma aquí de modo manifiesto con la experiencia real de la importancia de Roma en los concilios anteriores (salvo Constantinopla II) y no sólo con la significatividad de esta regla en la querella de las imágenes.

Esta gradación interna resulta igualmente perceptible en otros testimonios relacionados con Nicea II, donde constantemente se dice que Roma debe estar presente... y también los otros patriarcados. Más tarde, el patriarca Nicéforo de Constantinopla fundamentará de manera semejante la validez de Nicea II y la invalidez de Hierea:

> «Sin ellos [los romanos], ningún dogma puede obtener una aprobación definitiva... porque ellos tienen la presidencia del ministerio episcopal y han recibido esta dignidad de los dos apóstoles principales» (a continuación sigue la indicación de que los otros patriarcados también han tomado parte)[24].

Los «otros patriarcados» representan manifiestamente la universalidad de la Iglesia y sus múltiples y coincidentes testimonios de fe. Sin embargo, Roma parece gozar de una posición privilegiada: su intervención es indispensable por antonomasia, mientras que los otros patriarcados son nombrados más bien como colectivo, por lo que el asunto no depende tan necesariamente de cada patriarcado individual[25].

Nicea II es el último concilio ecuménico reconocido conjuntamente por la Iglesia católica y la ortodoxa. Con todo, no hay que olvidar que este concilio, celebrado en unión con Roma, no puso fin, de hecho, a la querella de las imágenes en Oriente; tampoco puede ocultarse que no fue reconocido en el imperio de

---

22. SÓCRATES, *Historia ecclesiastica* II 17 (*PG* 67, 220A).
23. SOZOMENOS, *Historia ecclesiastica* III 10, 1 (*PG* 67, 1057 AB).
24. *PG* 100, 597 AB.
25. Cf. especialmente *Mansi* 12, 1134.

Carlomagno. El iconoclasmo se alzó nuevamente con la victoria. El «triunfo de la ortodoxia» y el restablecimiento de las imágenes sólo se consiguió definitivamente en el año 843, con el ascenso al trono del emperador Miguel III, en el que Roma no tuvo parte alguna.

e) La última controversia la constituyó la lucha, inicialmente intra-bizantina, entre *Focio* e *Ignacio* por el trono patriarcal de Constantinopla. Este conflicto dividió en dos a la Iglesia imperial entre los años 860 y 880, y su trasfondo, aparte de las luchas personales por el poder, venía dado por la oposición entre distintas mentalidades y corrientes intelectuales a raíz de la querella de las imágenes. Ambas partes acudieron a Roma, y el papa Nicolás I, sin conocer realmente el fondo del asunto, tomó partido contra Focio y en favor de Ignacio. Focio, que contaba con el apoyo del emperador Miguel III, se mantuvo en sus trece y decretó por su parte la excomunión del obispo de Roma (867). El giro en la situación se produjo con el nuevo emperador Basilio I, que retiró su apoyo a Focio. Un concilio reunido en Constantinopla (869/870), con la participación de los legados romanos (y que a partir de los siglos XI-XII es considerado como ecuménico en Occidente con el nombre de «cuarto concilio de Constantinopla»), destituyó a Focio y, en su lugar, repuso a Ignacio.

Después de que Focio decretara la excomunión del papa, Roma intentó de nuevo aprovechar la ocasión para llevar a cabo una «limpieza general» de la Iglesia: aquellos obispos que se habían mostrado partidarios de Focio debían, si querían rehabilitarse, firmar un *Libellus satisfactionis* que no era sino la fórmula de Hormidas (519) ligeramente modificada. Los curiosos acontecimientos que seguirán pondrán de manifiesto cuán escaso había sido el grado de aceptación interna de tal disposición por parte de la Iglesia bizantina. Algunos obispos se quejaron al emperador reprochándole que tolerara que la iglesia de Constantinopla fuera para la iglesia romana como una sierva ante su señora. Un buen día, desaparecieron de la residencia de los legados papales los ejemplares firmados del *Libellus satisfactionis,* robados –por encargo de la superioridad, naturalmente– por el personal de servicio que había sido puesto a su disposición. Cuando los legados amenazaron con emprender inmediatamente el viaje de regreso y disolver el concilio, los documentos fueron encontrados... «de manera fortuita». El jefe de la delegación romana, Anastasio el Bibliotecario, alertado por lo sucedido, hizo confeccionar una copia de todas las actas del concilio. Y su decisión fue sumamente acertada, como lo demostrarían los hechos que iban a ocurrir: durante el viaje de regreso, el barco de los legados fue atacado en el Adriático por unos piratas que parecían especialmente interesados en aquellos documentos; al final, los legados recobrarían todos sus efectos personales, a excepción de los documentos conciliares más importantes, es decir, los que contenían el reconocimiento de la pretensión romana. Pero los piratas (o el emperador que había dado las órdenes) no habían contado con que Anastasio el Bibliotecario, que regresaba a Roma en otra nave, había confeccionado copias de todos los documentos. De este modo, aquellas actas pudieron ser conservadas para la posteridad.

En cualquier caso, es obvio que esta manera de obligar a la iglesia griega a reconocer las pretensiones de Roma constituía un golpe de mano que no fue aceptado internamente, y ante el cual el emperador se vio prácticamente obligado a reaccionar con maniobras poco ortodoxas. Las divergencias internas en el seno del propio concilio se reflejan especialmente en el canon 21, donde se aprecia claramente la existencia de un compromiso entre posturas muy encontradas. Según dicho canon, cuando en un concilio se eleva una queja contra la iglesia romana, la cuestión deberá ser examinada «con el debido respeto y atención», sin emitir «a la ligera *(audacter)*» juicio alguno contra un papa[26].

Pero con ello no se había puesto fin a la controversia. De hecho, tras la muerte de Ignacio, Focio volvió a imponerse, pues obtuvo su plena rehabilitación y reconocimiento, con la intervención de Roma, en un nuevo concilio celebrado en Constantinopla (879/880) y que contó con una participación cuatro veces superior. Resulta significativo, por un lado, que el papa Juan VIII estuviera dispuesto a tener en cuenta la nueva situación creada en Constantinopla; sin embargo, insistía en que no se declarara nulo el concilio de 869/870 y en que a Focio se le concediera el perdón como pecador arrepentido y se le entronizara de nuevo. Para el papa se trataba de mantener la continuidad jurídica; pero, de hecho, no consiguió imponer su punto de vista. El concilio celebrado diez años antes no fue invalidado, y Focio no fue entronizado de nuevo, sino reconocido como legítimo patriarca desde el principio. La tarea de los legados consistió en acallar los últimos restos de oposición haciendo saber que también Roma apoyaba a Focio. La sede romana seguía siendo importante para domeñar

26. *PL* 129, 160 A; *DS* 664.

los conflictos internos de la iglesia de Constantinopla; pero su autoridad se limitaba a sancionar los resultados de la lucha por el poder que allí se registraban.

1.4. ¿Ha reconocido Oriente alguna vez un primado de Roma?

Desde Pablo VI, se repite una y otra vez –entre otros, por el cardenal Ratzinger– que en la relación con las iglesias ortodoxas se trata de restablecer aquella unidad que existió durante el primer milenio. El problema es que esa unidad del primer milenio no es un concepto unívoco. Se presenta de formas muy diversas según las épocas y es objeto de diversas interpretaciones, no sólo por parte oriental u occidental, sino muy especialmente dentro de la Iglesia de Oriente. Una cuestión primera, a la que no es fácil responder, es ésta: ¿alguna vez la Iglesia oriental en su conjunto ha reconocido a la sede romana *algo más* que un mero «primado honorífico», según el cual el obispo de Roma no sería más que una especie de «primus inter pares» con respecto a los restantes patriarcas?

Ante todo, lo que interesa, metodológicamente, es delimitar con precisión ese «algo más». Porque si con ello se entiende un «primado de jurisdicción», en el sentido de un gobierno de la Iglesia que se ejerce y puede imponerse en tiempos normales, entonces la respuesta ha de ser negativa. Las controversias suscitadas en torno al canon 28 de Calcedonia y acerca de Iliria dejan claro que Roma tenía poca capacidad para imponer su punto de vista en cuestiones importantes de jurisdicción concernientes a la Iglesia universal, sobre todo si el poder imperial se oponía a ello.

La respuesta será diferente si se pregunta por el reconocimiento de Roma como norma última de la «communio» eclesial. En este caso no sería difícil encontrar en las iglesias de Oriente y a lo largo de los siglos una serie de testimonios que entrañan claramente este reconocimiento y que hablan, por ejemplo, de la iglesia romana o del obispo de Roma como cabeza o presidente de todas las iglesias. Esto se verifica, en primer lugar, cuando los dirigentes de Oriente buscan ayuda en Roma; ahora bien, no todos los testimonios pueden ser explicados desde ese interés. Por otro lado, a estos testimonios se oponen otros, cuyo tenor es muy diferente. A menudo, Roma no es más que la primera sede en la secuencia de los patriarcados, y su rango no es cualitativamente diferente del de los otros patriarcados. En la formulación tardía de la pentarquía, el acento se pone más en la armonía de los cinco patriarcas que en la unidad con Roma. En este caso, Roma resulta especialmente importante para la «communio», pero sin que todo dependa de sus decisiones. También hemos visto que la dinámica es otra en Nicea II y, en general, entre los partidarios del culto a las imágenes: entonces Roma no se pone al mismo nivel que los otros patriarcados, sino que más bien ejerce una función peculiar. Pero se trata de una línea determinada que no se mantendrá ulteriormente y con todas sus consecuencias. En términos generales, la cuestión de un centro de referencia último para la unidad de la Iglesia no se plantea de forma crucial, porque Oriente, a diferencia de Occidente, vive de la unidad entre la Iglesia y el Imperio.

Sin embargo, se dan momentos en los que esa unidad se hace problemática, como, por ejemplo, en la querella de las imágenes. Durante estos períodos aparece también en los autores de Oriente la línea que más tarde se impondrá como «ortodoxa» y que expresa la conciencia de que *las controversias concernientes a la Iglesia universal, especialmente en materia de fe, sólo pueden encontrar una solución definitiva en unión con la sede romana, y nunca sin ella.*

Cuando el Imperio deje de ser la realidad sustentadora, la valoración y el rango teológico de la sede romana podrán crecer de forma notable, incluso entre los autores orientales. *Teodoro Abu Qurra,* autor sirio que escribe (hacia el 800) en árabe, nos proporciona un buen ejemplo. Para él, el obispo de Roma es sucesor de Pedro, la roca de la Iglesia; por ello debe ser él quien convoque el concilio, que no se puede celebrar sin él, que es su auténtico «director». Pero Abu Qurra no vive ya en el mundo de la Iglesia imperial; el Imperio no significa ya nada; por eso el papado debe ocupar su puesto. Teodoro estaba comprometido de modo especial en la lucha contra los monofisitas, lo cual implicaba la necesidad de elaborar una regla de fe clara y un criterio inequívoco para la legitimidad formal de los concilios. En este sentido, la dirección del concilio por el emperador constituía un impedimento y un contraargumento. Sólo en el papado se encuentra ese criterio último para la legitimidad de los concilios[27].

27. Sobre este autor, véase H.J. SIEBEN (cf. bibliografía) 169-191, esp. 177.

Es cierto que Abu Qurra no es del todo representativo, pero sí indica una posibilidad determinada y una lógica. En cualquier caso, la convicción de que las diferencias que cuestionan la identidad de la Iglesia y su fe han de ser resueltas de modo definitivo en unión con Roma, representa una tradición muy extendida en Oriente. Ahora bien, dado que esta convicción se encuentra preferentemente en aquellos autores que desde entonces pasan por ser –tanto de parte católico-romana como oriental– las columnas de la «ortodoxia», dado además que esta convicción ha contribuido notablemente a la imposición de la ortodoxia, y dado que, por otro lado, esta convicción se expresa precisamente en el momento en que la institución imperial deja de funcionar y de ser el sostén de la Iglesia, es preciso reconocer a estos «testimonios sobre el primado» el valor de testimonios que atestiguan la fe *común* de Oriente y Occidente.

2
El primado en el devenir de Occidente

2.1. Primado e iglesias regionales autónomas en el contexto político-eclesial de la Alta Edad Media

La invasión de los bárbaros en el siglo V, con sus consecuencias, significa, ante todo, un debilitamiento de la posición eclesial de Roma en Occidente. Con respecto al período que va del 500 al 700, puede afirmarse, en términos generales, que la tendencia a una más estrecha vinculación con Roma por parte de las iglesias de Occidente, que había alcanzado su apogeo bajo el papa León Magno (440-461), desaparece. Inicialmente, la evolución va en sentido contrario, es decir, en la dirección de unas iglesias regionales más o menos independientes que, si bien reconocen a Roma como el centro de la «communio» y de la verdadera fe, regulan de manera autónoma sus asuntos internos y

dirigen a Roma muy pocas demandas. Las cartas papales y sus destinatarios evidencian que el horizonte geográfico de Roma se ha estrechado notablemente bajo los sucesores inmediatos del papa León.

La razón de ello radica, en primer lugar, en la evolución cultural, política y económica de Occidente: con el desmantelamiento de las estructuras del Estado romano, se pone fin a la facilidad para circular por buenas y francas vías de comunicación; así, las relaciones económicas y comerciales, antes tan intensas, experimentan un importante receso. Aquel mundo unitario, fraguado por el Imperio romano, se disgrega ahora en reinos que saben muy poco los unos de los otros. Desde el punto de vista político, cultural, eclesial, todos esos países tienen sus propios problemas; los contactos se hacen muy ocasionales; no se viaja tanto como antes. A ello se añade, a mediados del siglo VI, la decadencia de la autoridad de Roma, de resultas del ya mencionado caso de Vigilio, que propició la relajación de los lazos de unión con Roma en la Italia septentrional, en España y en África del Norte.

En concreto, y con respecto a Occidente, cabe hablar de seis unidades eclesiales relativamente autónomas durante los siglos VI-VII: al otro lado del Mar estaba la iglesia *norteafricana,* que, aunque debilitada por un siglo de dominación de los vándalos, seguía constituyendo, bajo la hegemonía de Cartago, una magnitud relativamente autónoma y cerrada. La «iglesia regional» más unida internamente y más independiente desde el punto de vista organizativo era la iglesia *visigoda* de España, encabezada desde el siglo VI por el rey, del mismo modo que la Iglesia imperial de Oriente lo estaba por el Emperador. Su órgano supremo lo constituían los concilios regios de Toledo, convocados y dirigidos por el rey visigodo, al igual que los concilios imperiales de Oriente eran organizados por el emperador. Estos concilios nacionales llegaban incluso a promulgar definiciones dogmáticas sin consultar al papa o sin solicitar su ratificación posterior; las actas se comunicaban a Roma en la línea del intercambio de información que se daba en el seno de la «communio» propia de la Iglesia antigua; nada se dice de una solicitud de ratificación. Los concilios «ecuménicos» imperiales de Oriente podían ser recibidos de forma autónoma (como sucedió, por ejemplo, con Constantinopla III en el XIV concilio de Toledo, 684) o podían no ser recibidos (como es el caso de Constantinopla II). La iglesia visigoda se defendió con éxito frente a los intentos romanos de corregir las decisiones

de sus concilios. El contacto con Roma era débil, como puede suponerse, y alcanzó su punto más bajo en el siglo VII, auténtica línea divisoria entre la Antigüedad y la Edad Media: en dicho siglo, mientras que en Occidente y en Roma se toca fondo por lo que respecta al nivel cultural y a la formación teológica, España constituye un último oasis de la antigua cultura, incluida la teológica. Los escasos contactos que existían entre la iglesia visigoda y Roma delatan unas relaciones frías y tensas: Roma da muestras de una crítica mezquina y de un doctrinarismo barato, mientras que España exhibe con ironía su propia superioridad teológica. Las provincias eclesiásticas de *Milán* y *Aquileya,* relativamente autónomas, estuvieron temporalmente en situación de cisma con Roma a raíz de la disputa sobre los «Tres capítulos». Aquileya desempeñó una especial actividad misionera en la región que se extiende desde los Alpes y el Danubio hasta Baviera. Desde la conversión del rey franco Clodoveo (hacia el 500), la iglesia *franca* estuvo también bajo la férula regia. Al igual que en el reino visigodo, también allí el rey nombraba a los obispos y dirigía los concilios. Con la desaparición de un poder central fuerte a la muerte de Dagoberto I (639), esta iglesia perdió cohesión, quedando en manos de las fuerzas centrífugas de la nobleza. La iglesia más excéntrica era la iglesia *irlandesa,* que había desarrollado sus propias señas de identidad a lo largo de un siglo de aislamiento (entre 450-550). Era el ejemplo singular de una iglesia no dirigida por obispos, sino por abades de monasterios. Pero era una iglesia dotada de una gran fuerza de irradiación espiritual y misionera; y, sobre todo –excepción hecha de Roma–, fue la iglesia que más contribuyó en Occidente, durante la Alta Edad Media, a vencer el aislamiento de las «iglesias regionales» y a superar las fronteras de los «gentiles»[28].

Estas iglesias incorporaron parcialmente decretos papales en sus colecciones canónicas, mezclándolos con otras tradiciones jurídicas. Tenían su propia liturgia, con formas que les eran propias, aunque todas utilizaran la lengua latina. Sólo se puede hablar de una dirección real de la Iglesia por el papa en las provincias eclesiales romanas, es decir, en la antigua Italia *suburbicaria* con las islas.

28. Véase W.H. FRITZE, «"Universalis gentium confessio". Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert»: *Frühmittelalterliche Studien* 3 (1969) 78-130.

2.2. La inculturación germánica: la tradición romana, garante de la «correcta» acción eclesial

En los «Libri Carolini», memoria teológica redactada hacia el año 790 por encargo de Carlomagno, se percibe lo orgullosos que se sienten los francos de su peculiar vinculación con Roma, que se remonta cincuenta años atrás, cuando adoptaron la liturgia romana «para que los que están unidos en la fe entonen los salmos de la misma manera»[29]. Con ello entra en escena un tipo de pensamiento religioso completamente nuevo, así como una nueva forma de vinculación con Roma. Sobre el trasfondo de un pensamiento arcaico y germánico, emerge la idea de que la iglesia y la tradición romanas garantizan la realización «correcta» de los actos cúlticos y rituales que establecen realmente la conexión con las fuerzas divinas. Y esta capacidad especial de la tradición romana para ser mediadora de la salvación y el poder divinos se funda particularmente en la imagen de Pedro como portero del cielo.

Lo poderosa que esta imagen podía ser se manifiesta claramente en un curioso episodio acaecido durante el sínodo regional del reino de Northumberland, celebrado (664) en la abadía de Streaneshelch, la actual *Whitby* (de ahí que se hable del «sínodo de Whitby»). Se trataba de decidir entre la fecha romana y la fecha irlandesa de la Pascua.

El portavoz del partido romano, Wilfried, comienza apelando a Pedro como garante de la tradición romana, mientras que el abad de Lindisfarne, Colman, apela al apóstol Juan. Este argumento puede ciertamente ser invalidado, pues no se trataba ya de la antigua disputa cristiana acerca de la fecha de la Pascua: tampoco los irlandeses eran cuartodecimanos, sino que siempre celebraban la Pascua en domingo, si bien con una diferencia a veces de una semana con respecto a Roma. De hecho, los irlandeses sólo podían recurrir a la autoridad de san Columbano, que había defendido enérgicamente el uso irlandés. Entonces el partido romano planteaba esta objeción: de nuestra parte está la Iglesia universal, están Italia, Galia, España, África del Norte..., mientras que la parte adversaria sólo puede invocar dos islas muy remotas, ¡y ni siquiera en su totalidad! Pero es el rey Oswiu el que asesta el golpe definitivo y con un razonamiento típica-

29. «Ut non esset dispar ordo psallenti, quibus erat compar ordo credendi» (*Libri Carolini* I, 6; *MGH:* Concilia II, suppl. 21).

mente germano. Al oír hablar de las prerrogativas de Pedro según Mt 16,18, pregunta a los representantes del partido irlandés si pueden probar que san Columbano ha recibido análogo poder. Naturalmente, éstos han de responder negativamente. La decisión del rey es, pues, clara:

> «Si Pedro es guardián de las llaves del reino de los cielos, entonces no quiero contradecirle; yo quiero obedecerle en todo para que al final, cuando llegue a las puertas del cielo, no me encuentre con que no haya nadie que me abra, porque aquel que tiene las llaves me sea hostil»[30]

¿Qué es lo que se oculta tras esta decisión? Se podría interpretar así: la decisión se toma a favor de Pedro, del mismo modo que los príncipes germanos optan por el Dios más fuerte y poderoso, pues Pedro, como portero del cielo, es más «poderoso» que san Columbano y todavía más terrible. En suma, el asunto se presenta como un duelo entre dos santos librado por sus representantes terrenales. De hecho, era la imagen de Pedro como poderoso «portero del cielo» la que encandilaba el sentimiento arcaico de los germanos; la imagen, y en general la veneración de Pedro, no procedía de los germanos, pero les interpelaba de una manera muy peculiar. En esta transición a los germanos, asistimos a una transformación de la tradición de Pedro similar a la que ya se había producido en los siglos IV-V con la conversión de la nobleza romana: si en este caso primaba el aspecto jurídico (Pedro legislador), Pedro aparece aquí como el guardián poderoso del cielo, y esa proximidad a él procura la salvación.

Aunque, sin duda, resuena el tema del poder en términos mágicos y arcaicos, sin embargo hay algo más detrás de estas y otras decisiones semejantes: se trata del deseo –expresado en las categorías medievales de los poderosos santos protectores– de alcanzar la unidad eclesial, esto es, de pertenecer a una Iglesia universal y no a una Iglesia aparte. La tradición de Pedro y su veneración apuntan a la unidad de la Iglesia. La iglesia anglosajona era aún una iglesia joven, sin tradición propia y sin historia, a diferencia de las iglesias de Galia, España o el Norte de África. Por eso encontraba su identidad en una especial vinculación con Roma y con Pedro.

30. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* III 25.

Este espíritu guarda estrecha relación con su mismo origen. Gregorio I el Grande (590-604) tomó una decisión histórica y llena de consecuencias al enviar (596) a cuarenta monjes del monasterio romano de San Andrés a misionar a los anglosajones. Roma, que hasta entonces había sido el apacible centro de la unidad eclesial, se embarca por primera vez en una empresa misionera; hay que notar, empero, que durante mucho tiempo Gregorio I no gozó en Roma de una veneración especial, y que los papas que le sucedieron no son continuadores de su política. Con todo, Gregorio ponía las bases de esa vinculación con Roma, propia de la nueva iglesia anglosajona, que se manifiesta ya en el auge de la veneración de Pedro y, de modo especial, en las peregrinaciones a Roma. Éstas no son del todo nuevas, pues desde el siglo III los santos lugares de Roma son visitados por peregrinos, y no sólo de Occidente; pero desde ahora las peregrinaciones serán mucho más frecuentes. Roma se convierte en una ciudad santa y meta de peregrinos, como lo eran Tierra Santa y Jerusalén. En Roma, ante la tumba de san Pedro, se venera el centro de la unidad eclesial; se desea estar cerca de él e incluso morir allí. En los siglos VII-VIII, cuatro reyes anglosajones renuncian humildemente a su corona y peregrinan a Roma para acabar allí sus días. Sin embargo, no es la persona del papa la que está en primer plano (ir a Roma «para ver al papa» es un fenómeno relativamente reciente, que no surge hasta el siglo XIX); se trata más bien de Pedro y de las tumbas de los dos Apóstoles.

Esta vinculación con Roma se muestra también en el hecho de que desde el año 601 los dos metropolitas anglosajones (de Canterbury y de York) reciben del papa, en señal de su dignidad como tales, el *pallium:* un lazo de lana blanca que había reposado sobre la tumba de Pedro, es decir, una especie de «reliquia por contacto». Bonifacio pretendió introducir esta costumbre en Francia, pero ello requirió mucho tiempo. Desde comienzos del siglo IX, todo nuevo metropolita estaba obligado a solicitar su «pallium» a Roma, a hacer profesión de fe y a no proceder a consagrar obispos sufragáneos antes de recibir dicho «pallium». Sin embargo, esta regla apenas fue observada en el reino franco de Occidente, y sólo llegó a imponerse efectivamente a mediados del siglo IX. Al principio, el «pallium» era un simple signo de la comunión con Pedro y con el centro de la Iglesia, pero no se había convertido aún en símbolo de la transmisión del poder. Con el paso del tiempo el «pallium» será visto como signo de la colación del ministerio, lo cual, unido a otros factores, contri-

buirá a consolidar la idea de que la dignidad de un metropolita –y todo poder supradiocesano, en definitiva– es una participación en el poder de Pedro, sobre cuya tumba ha sido consagrada la insignia de su dignidad arzobispal.

Desde finales del siglo VII, esta vinculación anglosajona con Roma fue transmitida al continente y al reino franco por los misioneros anglosajones (desde 690, por Willibrord, misionero de los frisones, y sobre todo, desde 719, por Winfried-Bonifacio, «emisario de san Pedro»). Inicialmente, estos misioneros recibían su encargo del papa, pues para ellos se trataba de actuar desde el corazón de la unidad de la Iglesia y recibir de ella su misión; a fin de cuentas, Bonifacio se sabe enviado por el mismo Pedro. Más allá de toda utilidad práctica, la vinculación con Roma tiene, ante todo, una dimensión espiritual y religiosa: actuar y trabajar desde el corazón de la unidad que Pedro representa.

Especialmente Bonifacio recaba continuamente instrucciones del papa para cuestiones arduas. Hay que entender correctamente la naturaleza de esta dependencia de Roma. Se trata de la *tradición romana,* que es no sólo norma de la fe, sino de toda la vida eclesial; se trata, pues, de la práctica romana en materia de fe, de derecho y de liturgia. Lo que hace Bonifacio no es tanto solicitar decisiones nuevas del papa, sino preguntar por el uso propio de la iglesia romana («qualiter teneat vel doceat haec sancta Romana ecclesia»[31]). El papa es, en primer término, el testigo auténtico de la tradición romana. Remitiéndose a Roma, Bonifacio está más cerca de los Apóstoles, más cerca de Pedro. Como hombre que es de la Alta Edad Media, Bonifacio no distingue entre la unidad necesaria de la Iglesia y aquellos ámbitos en los que debe reinar diversidad y pluralidad. Para él, como para la mayoría de sus coetáneos, todo constituye una unidad. La preocupación es siempre la tradición correcta, la unidad de la vida cristiana, sea en el terreno del dogma, del derecho, de la liturgia o de la moral: ya se trate de la validez del bautismo, o de saber si el número de señales de la cruz y de bendiciones debe ser el mismo que en Roma, o si en la consagración debe haber

31. Según la respuesta del papa Gregorio II (22-XI-726): *Briefe des Bonifatius* (Darmstädter Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1968), n. 26, 91. Cf. TH. SCHIEFFER, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Freiburg 1954) 135: «aquí se dirige al papa en su verdadera competencia, que no es la de "gobernar", sino la de pronunciarse con autoridad sobre las normas vigentes, sobre el "antiquus mos ecclesiae"».

sólo un cáliz sobre el altar y no varios, como era corriente en la liturgia gala, o de aquella pregunta que rebasaba toda medida a los ojos del papa Zacarías, pues respondía a Bonifacio:

> «Nos has preguntado después de cuánto tiempo se puede comer tocino. No hemos recibido ninguna indicación de los Padres a este respecto. Pero, dado que nos preguntas, te aconsejamos no comerlo hasta que no esté seco por el humo o cocinado al fuego; si alguien tiene ganas de comerlo crudo, debe hacerlo después de la fiesta de Pascua»[32] (es decir, no en Cuaresma)

Esta referencia a lo que es «la práctica de la iglesia romana» se verá reforzada a finales del siglo VIII con *Carlomagno* (768-814), bajo cuya férula comienza la adopción de la liturgia de la ciudad romana en todo el reino franco, y así, de manera indirecta y progresiva (sobre todo en el siglo XI), en toda la Iglesia de Occidente. Esta uniformización debía favorecer la unidad del Imperio. Carlomagno nunca habría tolerado un verdadero centralismo en el gobierno de la Iglesia; él consideraba al papa como una especie de sacerdote supremo que, como Moisés, eleva sus manos al cielo, mientras que la dirección propiamente dicha de la Iglesia compete al rey[33]. Roma, o la tradición romana, es para él el criterio por el que se miden todas las cosas; pero quien mide y decide es el rey. El papa informa sobre la tradición romana, de la que es testigo auténtico, y en este sentido tiene una autoridad eminente y única; pero él no «gobierna» la Iglesia. Así, por ejemplo, Carlomagno se hace enviar (785/786) por el papa Adriano I un ejemplar de muestra del misal romano (el llamado «Sacramentarium Gregorianum»); pero es él mismo quien uniformiza la liturgia. Y algo parecido ocurre con el derecho eclesiástico, que será igualmente acomodado a las normas canónicas vigentes en Roma.

Con nuestros actuales criterios teológicos, esta forma concreta de vinculación con Roma no puede dejar de verse con ciertas reservas. ¿No existe el peligro de una confusa mezcla de graves consecuencias entre la necesaria unidad con Roma en la fe (la «communio») y la acomodación a los usos romanos? Lo cierto es que, ya desde Inocencio I, rara vez, por no decir nunca, han hecho los papas la oportuna distinción.

32. Carta 87 (4-XI-751); en TH. SCHIEFFER, *op. cit.,* 299.
33. *MGH:* Ep. IV, 137s.

Una notable excepción a este respecto la constituye el papa Gregorio Magno, que en el año 601 escribía al arzobispo Agustín de Canterbury aconsejándole que no introdujera exclusivamente la liturgia romana, sino todo lo bueno que encontrara procedente de Roma, de la Galia o de cualquier otro lugar[34].

Ahora bien, determinar cuáles son las exigencias de la «necesaria unidad» y los límites del legítimo pluralismo ha sido siempre un asunto muy condicionado, desde el punto de histórico, y objeto de innumerables debates, como lo muestra la controversia de la Iglesia antigua sobre la fiesta de la Pascua: lo que Víctor de Roma percibía como obstáculo para la unidad eclesial, Ireneo lo defendía como pluralismo legítimo. Para Beda el Venerable, la fecha de la Pascua irlandesa constituía una herejía; y el hecho de que, en razón de la diferencia de fechas, el rey de Northumberland celebrara la Pascua mientras la reina, procedente de Kent y evangelizada por misioneros romanos, seguía ayunando con su séquito[35], le resultaba absolutamente insufrible, porque significaba la negación de la comunión fundamental en la celebración y el culto cristianos.

En cuanto a Bonifacio, hay que considerar además el contexto en que se inscribe esa insistencia continua en los usos «acordes con la práctica de la iglesia romana». Para él, la iglesia franca es como una iglesia terriblemente asilvestrada y «germanizada», hasta el punto de resultar irreconocible, ya que en ella la inculturación se habría realizado en detrimento de la sustancia cristiana. Pensaba que orden y reforma sólo eran posibles en la más estrecha vinculación con el centro de la unidad y con su tradición: no de forma centrífuga, sino centrípeta; no por acomodación progresiva a lo germánico, sino por referencia a lo romano. Finalmente, hay que considerar que sin Bonifacio no se habría dado la unidad cultural en Occidente. Occidente como realidad unitaria, sujeto de una historia común, no surge hasta el siglo VIII, y lo hace sobre el denominador común de la liturgia romana, del derecho canónico romano y del monacato benedictino. Para el Occidente de la Alta Edad Media, Roma era el punto de referencia que ayudaba a superar particularismos y tribalismos y a crear la conciencia de una comunidad más amplia, aun cuando los papas no fueran propiamente los promotores del proceso.

34. BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I 27 II.
35. *Ibid.* III, 25.

2.3. Primado y decadencia de las estructuras episcopales y sinodales

Al mismo tiempo, y en otra perspectiva, una serie de factores van a propiciar una transformación de las estructuras eclesiales de Occidente. Este proceso se caracteriza por un desmantelamiento progresivo de las antiguas agrupaciones de obispos y de las estructuras episcopales y sinodales; éstas existían hasta entonces en virtud de su derecho propio y no como una delegación romana; tras la decadencia de las mismas, por encima del obispo individual sólo subsistirá el papado como magnitud eclesial autónoma.

En su escrito titulado «Janus», el historiador de la Iglesia Ignaz von Döllinger, que durante el Vaticano I se opuso abiertamente a la infalibilidad papal, habla del gran pecado original del papado: las *Decretales pseudo-isidorianas* del siglo IX. Según él, hasta entonces el primado se habría desarrollado de forma natural; pero en ese momento se habría producido una cesura, con la que se daba comienzo a aquel «perfeccionamiento, más artificial e insano que sano y natural» que mudaba «el primado en papado»; desde ese momento, el papado, al modo de un tumor cancerígeno, habría comenzado a dañar el orden orgánico natural de la Iglesia con su excrecencia enfermiza[36]. La opinión de Döllinger no es nueva. Desde que en el siglo XVI se mostrara la inautenticidad de las Decretales pseudo-isidorianas, primero desde el protestantismo (y de manera definitiva en 1628), este argumento no ha dejado de ser invocado en la discusión intracatólica por autores galicanos y episcopalistas. Así, el «Febronius» de 1763 ve en el Pseudo-Isidoro ese pecado original del primado que marca una auténtica ruptura en su historia.

Con el nombre de «Decretales pseudo-isidorianas» se designa una colección canónica cuya recopilación sería obra de un tal Isidoro Mercator. Contienen una serie de cartas falsas de papas, junto con otras que son auténticas. La obra no surgió en Roma ni tenía como fin originario reforzar la autoridad de Roma. Más bien surge en Francia hacia el 850, concretamente en la provincia eclesiástica de Reims. Para comprender su trasfondo es necesario evocar la evolución de la estructura metropolitana de la Iglesia antigua.

36. *Janus (Pseudonym), Der Papst und das Concil* (Leipzig 1869), XII, VIIIs.

La organización de las provincias eclesiásticas de la Iglesia antigua, bajo la dirección de un metropolita, fue la forma primaria de la colegialidad episcopal y la instancia inmediata situada por encima del obispo. En la Alta Edad Media, este sistema experimenta una decadencia profunda, sobre todo en Francia. Las iglesias territoriales de la Alta Edad Media, como la iglesia visigoda o la iglesia franca, tenían al rey por cabeza y celebraban sus concilios nacionales bajo la dirección regia. En el reino franco, los concilios perecen y se extingue toda actividad sinodal. La reforma de Bonifacio se esfuerza en la renovación del antiguo sistema sinodal, de la estructura metropolitana y de los concilios. Posteriormente, Carlomagno había restablecido en su imperio los poderes de los metropolitas. Con las «provincias eclesiásticas» y los sínodos, lo que se pretendía era restablecer la «colegialidad episcopal»: de hecho, sin embargo, la resultante fue una «colegialidad temporal», vinculada al rey, muy distinta de la primigenia colegialidad eclesial. De este modo, los sínodos eran meras asambleas del reino, y sus conclusiones eran publicadas como edictos reales o imperiales. Y lo mismo puede decirse de las federaciones de metropolitas, cuya función ya no era la misma que en la Iglesia antigua, donde el peso principal recaía sobre la colegialidad, como en las actuales conferencias episcopales, y el órgano principal no era el metropolita, sino el concilio provincial; el metropolita era más bien un «primus inter pares», como hoy lo es el presidente de una conferencia episcopal. Cuando la organización metropolitana fue restablecida en la época carolingia, no se logró reavivar las estructuras antiguas dotándolas de su antiguo espíritu. Lo que entonces entró en escena fue más bien la autoridad personal del metropolitano sobre los obispos. Esto se puede explicar así: Carlomagno quería una Iglesia imperial dócil y organizada rígidamente. Las nuevas provincias eclesiásticas erigidas por él debían posibilitar, en primer término, un control eficaz del episcopado por medio de los metropolitas, convertidos en órganos de inspección. La actividad sinodal, por contra, debía actuar en el nivel amplio del Imperio. En el plano de la provincia eclesiástica se creó una estructura más bien centralista. Pero de este modo existía por parte de los sufragáneos un potencial opositor que, en el caso de que el poder temporal dejara de constituir un apoyo o fuera débil, podía entrar en alianza con el centro romano y reforzar su poder frente a los metropolitanos demasiado poderosos; y así se ha producido regularmente a lo largo de la historia.

Y esta oposición es la que, como telón de fondo, subyace a las falsificaciones pseudo-isidorianas, surgidas hacia el año 850 en la provincia eclesiástica de Reims, en el ámbito de los sufragáneos del arzobispo *Hincmaro de Reims*. Hincmaro defendía, frente al papa Nicolás I (858-867), un poder metropolitano fuerte y, en los procesos contra obispos, un derecho de intervención subsidiaria de Roma, ligado a un procedimiento sinodal en la línea original de los cánones de Sárdica: Roma no debe ser instancia de apelación, sino únicamente de revisión, en orden a suscitar un nuevo proceso en la provincia. Por su parte, el papa Nicolás, en virtud de la interesada interpretación que del concilio de Sárdica se hacía en Roma desde hacía tiempo, creía estar asistido por el derecho a destituir obispos o a restablecerlos en su sede. En este sentido, conseguiría notables triunfos: haciendo uso de su autoridad, repuso en su sede al obispo Rothard de Soissons, anteriormente destituido, llegando incluso a deponer a los arzobispos Gunther de Colonia y Teutgaud de Tréveris por haber sido demasiado complacientes con el rey Lotario en el asunto de su matrimonio.

El objetivo directo de las Decretales Pseudo-isidorianas no era, por tanto, reforzar la autoridad de Roma. Se servían más bien de la autoridad de ésta para quebrar la autoridad mucho más próxima y peligrosa del metropolita. En este sentido, constituyen un testimonio que refleja el grado de reconocimiento de la autoridad de Roma: en un documento falseado se recurre a disposiciones jurídicas que, cuando menos, resultan plausibles para apoyar pretensiones propias que son dudosas. Se pueden poner de relieve sus consecuencias más importantes:

a) En un proceso contra un obispo, éste ha de tener el derecho de apelar a Roma en cualquier fase del proceso, y no sólo tras ser dictada sentencia. Del mismo modo, Roma es verdadera instancia de apelación: su función no se reduce a procurar que se abra un nuevo proceso sinodal. Con ello se incoa la regla de que la deposición de los obispos está reservada, por principio, a Roma. La competencia exclusiva de Roma para las «causae maiores», que se impondrá en el apogeo de la Edad Media, ha dado así un paso hacia adelante.
b) Las decisiones de cualesquiera concilios y sínodos adquieren fuerza de ley con su ratificación por parte de la sede apostólica. Este principio entraña enormes consecuencias eclesiológicas: significaba que los sínodos deja-

ban de ser expresiones autónomas de la colegialidad episcopal, de la que recibían su autoridad –tal y como había sido desde el comienzo–; en lo sucesivo, sólo la sede apostólica detentaba plenos poderes de propio derecho.

En términos generales, el Pseudo-Isidoro significa un paso importante en la evolución de las *estructuras supradiocesanas*, que hasta entonces poseían una autoridad autónoma de propio derecho; pero en lo sucesivo quedan fuertemente *ligadas a la autoridad papal*. Esta modificación afectaba tanto a los concilios como a la autoridad de los metropolitas. Esta nueva etapa no tiene, de momento, efectos inmediatos sobre la realidad histórica.

Es cierto que, uno o dos decenios más tarde, el papa Nicolás I conocía ya el Pseudo-Isidoro e hizo uso de él (en la controversia con el patriarca Focio). Él mismo estaba convencido de su autenticidad, aunque hay que suponer que habría mostrado una actitud más crítica hacia semejante artificio si éste hubiera sido contrario a sus pretensiones. Por otro lado, no había llegado aún la hora del Pseudo-Isidoro; para ello habrá que esperar a la reforma gregoriana del siglo XI; pero hasta entonces sus principios no se habían impuesto de modo general. Los «disturbios de Reims», por ejemplo, poco antes del final del primer milenio, dieron lugar a que en el sínodo de Verzy (991) el obispo Arnulfo de Orleans, apoyado por la mayoría de los obispos, rechazara desde un principio y con encendidos ataques contra Roma la propuesta de hacer intervenir a ésta en el asunto de la deposición del arzobispo de Reims[37]; este y otros episodios similares muestran que la mayoría de los obispos seguían pensando en categorías pre-isidorianas.

Con todo, el Pseudo-Isidoro contribuyó al desvanecimiento de la idea de una colegialidad episcopal autónoma. En primer lugar, dio pábulo a la concepción de que la posición singular de los metropolitas era una emanación de la plena potestad papal y reposaba sobre la delegación recibida de él; en esta dirección apunta ya la colación del «pallium» a los metropolitas. La primera expresión clara de esta concepción se encuentra en una falsificación de Salzburgo (hacia 970/980): los papas «instituyen a las arzobispos, que deben asumir su representación en las iglesias»[38]. Aquí, al tratar de asegurar las prerrogativas de los metropolitas, se presupone ya como plausible esa concepción. En lugar de la concepción antigua, en la que las agrupaciones en torno al metropolita y, sobre todo, los sínodos provinciales son la expresión originaria de la colegialidad episcopal de derecho propio, aparece ahora una concepción puramente vertical: de por sí, todos los obispos son iguales, a excepción del papa; si uno de ellos detenta una función eminente, o si existe una autoridad superior a la del obispo, incluida la de un sínodo, sólo puede deberse a una concesión del papa. Si se preguntaba acerca del origen de la autoridad propia del metropolita, no quedaba más recurso que la autoridad papal; por eso, todo intento de atribuirla al colectivo de sus hermanos en el episcopado resultaba fuera de lugar, porque la colegialidad episcopal había dejado de ser una realidad viva.

37. Texto en *MGH:* Scriptores III, 671-676.
38. *MGH:* Scriptores VII, 404.

Sin embargo, hay que decir que no fue Roma, ante todo, la que acabó con dicha colegialidad. Más bien hay que afirmar lo contrario: si la evolución debía avanzar necesariamente en la dirección del centralismo papal, fue porque ya no existían o no funcionaban las antiguas estructuras de colegialidad episcopal, pues en la mayoría de los casos había ocupado su lugar el dominio del rey sobre la Iglesia, y sólo se daba la colaboración episcopal en la forma de un episcopado nacional en torno a la figura del rey. El diagnóstico de Döllinger, por tanto, no es justo, en la medida en que el «cáncer» que destruyó el organismo sinodal de la Iglesia no fue el primado, sino más bien el sistema de iglesias independientes e iglesias regias; en suma, la integración de la Iglesia en el ordenamiento señorial. En gran parte, el ascenso del primado es resultado del no funcionamiento de las otras estructuras eclesiales, y no solamente el efecto de la voluntad de poder de Roma; este factor, al igual que otras realidades humanas en la Iglesia, tiene su importancia, naturalmente, pero no constituye por sí mismo una explicación histórica.

Se puede hacer una constatación similar en otros procesos, concretamente en las *nuevas diócesis fundadas por Roma*. En los orígenes, la creación de nuevas diócesis era competencia de los obispos vecinos, de los metropolitas o de los sínodos provinciales. La fundación de una nueva diócesis era expresión de la vitalidad de una colegialidad episcopal autónoma. En la Alta Edad Media es a los reyes a quienes compete, dentro de su territorio, esta fundación de nuevas diócesis. Carlomagno erigió después del año 800 las nuevas diócesis de Sajonia (Osnabrück, Münster, Paderborn, Bremen, Minden, Verden) de forma autónoma y sin

concurso del papa. Sin embargo, desde la misión entre los anglosajones en el siglo VII, corresponde al papa la erección canónica de nuevas provincias eclesiásticas en Occidente. El hecho de que la erección canónica de nuevas diócesis requiera de la autoridad romana tiene su origen, entre otras cosas, en las nuevas diócesis de las misiones del Norte y del Este, que se extendían a territorios aún paganos más allá de los reinos cristianos. Primeros ejemplos de ello son, hacia el 950, las diócesis danesas de Schleswig, Rippon y Aarhus; más tarde, en el 968, el arzobispado de Magdeburgo y sus diócesis sufragáneas para el territorio eslavo. Desde el siglo X, la erección de nuevas diócesis no puede hacerse sin la autorización papal. Evidentemente, no se trata de traspasar de golpe al papa un derecho que poco antes competía al rey. Existía normalmente una cooperación entre el papa y el rey, pero el peso se desplaza ahora a favor del papa.

Existe, finalmente, un factor en esta evolución que no ha de ser infravalorado: el hecho de que las dos iglesias de Occidente de mayor autonomía, con una conciencia más neta y dotadas de unas estructuras episcopales y sinodales más sólidas—la iglesia norteafricana y la iglesia hispano-visigoda– sucumbieran bajo la dominación árabe (toma de Cartago en el 697, caída del reino visigodo en el 711). Este factor constituye un importante presupuesto para que Occidente reciba una impronta exclusivamente «romana».

2.4. «Prima sedes a nemine iudicatur». Desarrollo y límites de un principio

La máxima «prima sedes a nemine iudicatur» –«la primera sede [Roma] no puede ser juzgada por nadie»– se ha convertido, a lo largo de los siglos, en la fórmula acuñada para expresar que no hay por encima del papa instancia alguna que pueda juzgarlo, deponerlo o anular sus decisiones. En este sentido, la fórmula ha tenido enormes consecuencias desde el siglo XI. Sin embargo, era conocida y había entrado en acción mucho antes. En el año 800, con motivo de una consulta promovida por Carlomagno a raíz de las acusaciones elevadas contra el papa León III por sus adversarios romanos, la máxima adquiere una significación política y secular: el papa no puede ser juzgado y condenado por ningún tribunal secular (del emperador, por poner un caso).

Bajo esta lacónica formulación, la máxima se remonta a las *Falsificaciones Symmaquianas,* hacia el 500, cuyo contexto histórico es la época de la dominación ostrogoda. El papa Símaco, políticamente partidario del rey ostrogodo y arriano Teodorico, se encontró con una fuerte oposición por parte del clero romano, más proclive a Bizancio, y estuvo a punto de ser depuesto en un sínodo. Apelando a dicho principio, los falsificadores querían impedir esta deposición; se remitían a supuestos episodios acaecidos hacia el 300, en que la destitución del papa habría sido evitada en virtud de esa máxima. Esta formulación era nueva en su concisión, no en cuanto a su contenido. Aparece ya con notable claridad en dos cartas del papa Gelasio I, del 493[39] y del 495[40], escritas en el contexto del cisma de Acacio: según los cánones, todos apelan al papa, pero no existe instancia a la que apelar en contra de sus sentencias; «él juzga sobre toda la Iglesia y no está sometido a ningún tribunal, su juicio no puede ser juzgado, su decisión no puede ser anulada»[41]. Con todo, la máxima entró en el derecho a través de las Falsificaciones Simaquianas, y su formulación, no la de Gelasio, es la que ha hecho historia. Esto ocurrirá lentamente, dando rodeos. Puede decirse que la máxima no llega a ser elemento constitutivo de la tradición jurídica romana antes del siglo IX, y probablemente bajo influjo franco.

En el fondo, este principio era la consecuencia necesaria, una vez que el obispo romano se constituyó en el centro de la comunión eclesial, y la comunión con él representaba el criterio último en caso de escisiones eclesiales.

Para entrar en acción y para no ser transgredido en momentos críticos, el principio requería ciertos presupuestos estructurales que, sin embargo, no se dieron antes de la Edad Media. Entre éstos hay que enumerar, en primer lugar, las elecciones dobles, de modo que, cuando dos obispos romanos entraban en conflicto, era necesario un criterio jurídico para decidir cuál de los dos era legítimo. Tal criterio, fuera de la aceptación fáctica por la Iglesia, no existió hasta el tercer concilio de Letrán (1179). Para la elección del obispo de Roma, ni había un gremio elector claramente definido (según el decreto de 1059, relativo a la elección papal, corresponde su dirección a los cardenales-obispos) ni se habían fijado los términos de la mayoría, de modo que en el siglo

39. A su apocrisario Fausto en Constantinopla (*PL* 59, 28 B).
40. A los obispos de Dardania (*PL* 59, 66 C).
41. *PL* 59, 28 B.

XII, entre 1130-1138 y entre 1159-1177, se produjeron sendos cismas que durante años dividieron a Occidente, sin que hubiera un criterio jurídico incontestable para ponerles fin. En 1179 se decidió que la mayoría cardenalicia de dos tercios fuera la condición necesaria para la elección.

Además, el principio «prima sedes a nemine iudicatur» era susceptible de ser transgredido en la práctica, por el hecho de que la legitimidad de un papa podía ser impugnada por razones diversas de las de una elección jurídicamente dudosa. Era el caso de la herejía: un papa hereje dejaba de ser papa legítimo sin necesidad de ser juzgado por los hombres, «pues quien no cree ya ha sido juzgado» (Jn 3,18). La herejía de un papa como excepción al principio «prima sedes a nemine iudicatur» se conocía en Roma desde el siglo IX. También formaba parte de estos casos de excepción la obtención del ministerio por simonía, es decir, mediante el pago en dinero o en forma de algún favor, que era un reproche fácil de hacer en períodos turbulentos, y a menudo con auténtico fundamento. «Simonía» equivalía prácticamente a «herejía». También podía ocurrir que un papa hubiera sido anteriormente obispo de otra diócesis, cosa que, a la luz del «matrimonio espiritual» entre el obispo y su iglesia, constituía un adulterio. Esto es lo que le ocurrió después de muerto al papa Formoso (891-896), que había sido anteriormente obispo de Oporto: su sucesor Esteban VI, en un horrible «proceso cadavérico», hizo desenterrar el cuerpo de su antecesor y ordenó que, tras revestirlo con ropajes pontificios y realizar el oportuno proceso, fuera desvestido y arrojado al Tíber. Durante decenios, no cesó la discusión sobre la validez de las ordenaciones hechas por Formoso, varios de cuyos sucesores decretaron la nulidad de las mismas, sin excepción. Un comportamiento claramente contrario a derecho o una conducta criminal, real o supuesta, podía suministrar fácilmente una razón para encausar a un pontífice. Todo ello ofrecía la posibilidad permanente de poner en duda la validez de un papa, sobre todo cuando los papas fueron juguetes en manos de las facciones de la nobleza romana e, implicados en las luchas por el poder, accedían al cargo a través de maquinaciones sospechosas. Ésta fue la situación del llamado «saeculum obscurum», el período que va del 896 al 996 e incluso más allá.

En esos momentos, el principio «prima sedes a nemine iudicatur» se convertía en pura ficción. Por las razones señaladas, entre los siglos VIII y XI tuvieron lugar continuas *deposiciones de papas*. El ejemplo más espectacular, aunque no el único, fue el

de Juan XII, depuesto por un sínodo bajo la tutela de Otón el Grande (963); se trataba de un papa que durante ocho años había sido reconocido sin discusión por la Iglesia. Formalmente, tal deposición o la decisión según la cual el encausado era un usurpador desde el principio, debía ser pronunciada por la iglesia romana, es decir, por un sínodo del clero romano o por los obispos vecinos en número más o menos grande. En la práctica, era una cuestión de poder: ¿quién podía convocar el sínodo?; ¿quién podía hacer públicas sus decisiones e impedir que el partido rival hiciera una contrapropaganda a su favor? Desde Otón el Grande, esta función la realizó el emperador; soberanos como Otón III (983-1002) y, más aún, Enrique III (1039-1056) pusieron fin a la confusa situación reinante en Roma, haciendo a la vez un gran servicio a la unidad de la Iglesia, servicio que el papa no podía prestar con sus propias fuerzas.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

A. ANGENENDT - R. SCHIEFFER, *«Roma, Caput et Fons». Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter* (Opladen 1989).
P. CONTE, «Il significato del primato papale nei padri del VI concilio ecumenico»: *AHP* 15 (1977) 7-111.
F. DVORNIK, *Byzanz und der römische Primat* (Stuttgart 1966).
H. FUHRMANN, *Einfluss und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen* (3 vols.) (Stuttgart 1972-74)..
ST.O. HORN, *«Petrou Kathedra». Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon* (Paderborn 1982).
F. KEMPF, «Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform»: *AHP* 16 (1978) 27-66.
H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Paderborn 1979).
S. VACCA, *«Prima sedes a nemine iudicatur». Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano* (Roma 1993).
W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Freiburg 1963).
– *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecumeniques* (Paris 1974).
H. ZIMMERMANN, *Papstabsetzungen des Mittelalters* (Graz-Wien-Köln 1968).

TERCERA PARTE

EL PAPADO COMO CABEZA DE LA IGLESIA Y LA CRISTIANDAD MEDIEVALES

En el período que va de la reforma gregoriana hasta la víspera de la ruptura confesional (siglos XI-XV), se produce una serie de transformaciones decisivas que atañen a la relevancia del primado papal en la Iglesia. El papado no va a ser sólo centro de unidad de la Iglesia, norma de la verdadera fe y criterio de la auténtica tradición apostólica. El papado se convierte ahora en *cabeza* de la Iglesia, desde donde se toman las decisiones más importantes y desde donde se coordinan todas las funciones vitales del organismo eclesial. Roma reivindica (y realiza), en un grado inusitado hasta entonces, la pretensión de configurar activamente la vida de la Iglesia y determinar su marcha; es decir, no se limita a esa labor de responder a preguntas o peticiones en que hasta entonces consistía la actividad papal fuera de la provincia eclesiástica romana. En los círculos reformistas del siglo XI irrumpe esta idea: la salud de todo el cuerpo eclesial depende de Roma, de su cabeza; el bienestar de la Iglesia depende de las decisiones que en Roma se tomen. No basta, pues, con que en Roma resida el criterio de la sana doctrina y de la auténtica tradición, como había sido el caso durante la época carolingia. Ello propicia que Roma asuma un papel activo, no sólo pasivo, y con ello una concentración en la persona del papa, que es quien debe tomar continuamente nuevas decisiones. El concepto central no será ya el de «iglesia romana» o «tradición romana», donde el papa aparecía como portavoz, testigo o ministro auténtico de esa tradición, es decir, más llamado a dar testimonio que a tomar decisiones.

Sobre estos presupuestos, es evidente que el fracaso de Roma y la carencia de respuestas creativas ante nuevos retos históricos podía tener consecuencias de gran alcance, incluso catastróficas, para la Iglesia. Y si era la cabeza misma la que estaba comprometida en la división –como durante el Cisma de Occidente de finales del medievo–, entonces se producía una situación de crisis mucho más peligrosa en comparación con los cismas papales de épocas anteriores, los cuales se resolvieron en el seno de la iglesia romana o, llegado el caso, con la intervención del Emperador, en su calidad de protector de la *Ecclesia Romana*. El hecho de que el papado no fuera capaz de poner remedio a esta crisis, sino que tuviera que recurrir al concilio, representa la mayor pérdida de autoridad que registra la historia del papado, y de la que ya no se recuperaría hasta el siglo XIX.

En esta época, el papa es al mismo tiempo cabeza de la Iglesia y cabeza de la «cristiandad» (es decir, del conjunto de los pueblos cristianos). Esta posición dirigente, que se extiende más

allá del ámbito eclesiástico propiamente dicho, se manifiesta, por ejemplo, desde finales del siglo XI, en las *Cruzadas,* una empresa común de toda la cristiandad convocada por los papas (el primero en hacerlo fue Urbano II en 1095, en el concilio de Clermont). Se manifiesta igualmente en los *concilios* medievales, que son básicamente «asambleas generales de la cristiandad». Mientras los concilios de la Iglesia antigua del primer milenio eran reuniones de obispos presididas normalmente por el Emperador, los concilios medievales son la reunión de la Iglesia y de la cristiandad bajo la dirección del papa, y en ellos participan no sólo obispos, sino también representantes de las otras instituciones eclesiales (abades, miembros de los cabildos catedralicios...), así como delegados de los príncipes y de las universidades; en suma, representantes de los diversos «estamentos» de la cristiandad. En el IV concilio de Letrán (1215), realización plena de este nuevo tipo de concilio, los obispos representan únicamente un tercio, y en los concilios de fines del medievo fueron incluso menos.

Esta evolución tiene un trasfondo histórico preciso. El incremento del poder del papado no acontece, en último término, por pura voluntad romana de poder (¡aunque tampoco ésta se puede negar!), sino por el hecho de que el papado se mostró más capacitado para afrontar los desafíos históricos y para reconocer el alcance de aquellas transformaciones.

1
El marco histórico

¿De qué desafíos históricos se trata? Simplificando, se puede decir que de todas aquellas tendencias que, desde el siglo XI hasta el siglo XIII, anhelan liberar a la institución eclesial del sistema de poderes del feudalismo medieval. Una instancia central podía ofrecer la mejor protección frente al sistema feudal.

Estrechamente ligado a ello, se da un proceso de unificación en Europa, constatable a diversos niveles: los movimientos monásticos, los viajes –especialmente las peregrinaciones–, los intercambios comerciales y las nuevas universidades. Desde comienzos del siglo XI hasta finales del XIII, la población europea no sólo se ha duplicado, sino que Europa se encuentra en una situación de cambio sin precedentes. Frente a los retos que van surgiendo, el papado se revalidará como la instancia más adulta.

Cabe considerar las cosas de este modo: mientras en la sociedad europea de la Alta Edad Media predominan casi exclusivamente las relaciones sociales «verticales», de naturaleza personal y, al mismo tiempo, local (señor feudal y vasallo; señor y siervo; etc.), surge ahora una sociedad europea de relaciones «horizontales» de naturaleza supralocal, que adoptan frecuentemente formas corporativas[1]. Ahí se sitúa el clero, que a partir de los siglos XI-XII se concibe a sí mismo como un «estamento», con lo que el clérigo ya no se considera ante todo como miembro de su familia o de una estructura señorial; ahí se encuadran también las nuevas órdenes religiosas y, finalmente, las ciudades y las Universidades. Resulta determinante la actuación del papado como catalizador de estas relaciones sociales horizontales, que, al ser favorecidas por él, le proporcionaron una mayor autoridad.

1.1. Libertas ecclesiae

El presupuesto decisivo de esta nueva relevancia del papado es la lucha, iniciada en el siglo XI, en favor de la *libertas ecclesiae* y contra la integración de la Iglesia en las estructuras feudales del poder regio o de la nobleza; esto se manifestaba tanto en la investidura de los obispos por el rey como, en un nivel inferior, en el sistema de las «Iglesias privadas». No se trataba de combatir abusos concretos, sino del debate en profundidad acerca del mismo orden social. En la pugna de Gregorio VII con el rey alemán Enrique IV, el debate culmina en esta cuestión: ¿quién garantiza, en último término, el buen orden en la Iglesia y en el mundo: el papado o la realeza sagrada del soberano, en tanto que «ungido del Señor» *(Christus Domini)* y *Vicarius*

1. Cf. D. GERHARD, *Das Abendland. Ursprung und Gegenbild unserer Zeit* (Freiburg 1985) 74s.

Christi? Hay que tener en cuenta que tanto los partidarios de Gregorio como los de Enrique parten del presupuesto común de que ambos poderes se encuentran en la Iglesia. Ahora bien, ¿quién es el portador supremo de la voluntad de Dios? Para los gregorianos, la obediencia a Pedro garantiza el recto orden querido por Dios, así como la libertad de la Iglesia con respecto al dominio del poder secular; el papa está por encima del rey, en su calidad de heraldo profético de la voluntad divina. Con ello, el movimiento reformista gregoriano no pretendía derrocar al episcopado en favor de un papado absolutista. Muy al contrario: pretendía devolverle su dignidad y libertad, restableciendo las elecciones episcopales y no sustituyendo la designación regia de los obispos por el nombramiento papal. Pero se iba a poner de manifiesto que el episcopado, en cuanto episcopado del rey y reunido en torno al soberano, constituía una unidad viva. Y cuando la reforma gregoriana logró, al menos en cierto grado, desatar los lazos que ligaban el episcopado al *Regnum*, se mostró que la fuerza de la colegialidad eclesial autónoma era débil. Éste fue un factor que, a partir del siglo XII, favoreció la centralización romana. El fenómeno es patente en la avalancha de apelaciones a Roma y en los múltiples procesos que inundaron la Ciudad Eterna. La presión procedía más de la periferia que del centro romano. Se esperaba de la curia romana más objetividad y justicia que de las instancias eclesiales locales, implicadas en los intereses de poder local. Un fenómeno análogo se manifestará en las elecciones episcopales. La ausencia de un espíritu común en las instituciones de las iglesias locales hizo revertir sobre Roma la toma de muchas decisiones.

La «libertad de la Iglesia» frente al mundo iba a concretarse, ante todo, en el *monacato*, cuyo comienzo y ulteriores movimientos de reforma estuvieron siempre presididos por dicha ley. En este punto resulta importante la consolidación de una alianza, desde el siglo XI, entre el papado y los movimientos de reforma monástica; una constelación que se repetirá en el siglo XIII con las órdenes mendicantes, y en el siglo XVI con los jesuitas. Bajo la protección papal, aquellos monasterios y órdenes reformistas eran más libres y quedaban preservados de la instrumentalización por parte de los intereses familiares de la nobleza o de los poderes políticos. Hasta entonces, los monasterios habían estado sometidos a la supervisión de los obispos, al punto que puede afirmarse que durante el primer milenio no hubo monasterios exentos de la autoridad episcopal; sí hubo, sin embargo, cartas

papales de protección otorgadas a Cluny y a otros monasterios de esta orientación en el siglo X. Pero después del año 1000 las exenciones papales van a ser mucho más numerosas. En la época gregoriana, no se trata simplemente de garantizar la libertad y la disciplina monacales; el papado no sólo proporciona protección, sino que, a su vez, recibe apoyo. Movimientos reformistas como los Vallombrosanos en Italia y los Hirsau en Alemania, que se comprometieron activamente en el conflicto político-eclesial, representan importantes grupos de ayuda para el papado.

1.2. El mundo urbano y la nueva movilidad

En los siglos XII y XIII se registra otra serie de problemas, que el Papado va a arrostrar mejor que otras instituciones eclesiales. Nos referimos al nuevo fenómeno de la burguesía y de las ciudades, que, junto con otros factores de índole más espiritual (como las peregrinaciones o los nuevos movimientos de la pobreza), dan lugar a una nueva movilidad. El hombre configurado por la ciudad no queda encerrado en el pequeño mundo de su condado o de su restringido entorno. Se viaja más allá de estas fronteras y se conocen otras ciudades, que se convierten en centros de vida intelectual, una función que hasta entonces habían desempeñado los monasterios y las escuelas episcopales. Ahora surgen las nuevas universidades, con una irradiación suprarregional.

En cuanto a la Iglesia, el nuevo mundo de la ciudad, sobre todo a partir del siglo XIII, cristaliza en las nuevas órdenes mendicantes, en las que confluyen dos impulsos históricos: en primer lugar, el desasosiego que desde el siglo XI, y de forma creciente en el XII, se apodera de la vida monástica, que siente la necesidad de salir de los suntuosos monasterios y, sobre todo, de liberarse de la vinculación estable a un lugar («stabilitas loci»), propia del monacato benedictino, para volver a la «peregrinatio», a la ascesis del apátrida, a la itinerancia en nombre de Cristo, a la «vita apostolica» como predicación ambulante, sin un hogar en el que sentirse a salvo; en suma, a una radicalidad en el seguimiento de Cristo como renuncia a toda forma de seguridad. Dicho impulso, en el caso de las órdenes mendicantes, va unido a la nueva movilidad propia de la vida urbana. Las ciudades van a ser el nuevo hogar y el escenario de la acción de las órdenes mendicantes, de franciscanos y dominicos, de carmelitas y agus-

tinos-eremitas. Sólo ahora pueden surgir monasterios que no vivan de su patrimonio, sino de limosna; una limosna que sólo la ciudad puede suministrar en cantidad suficiente, mientras que en el campo, con su estructura feudal, sólo cabe la donación de tierras por parte de la nobleza. Surgen entonces en el mundo de las órdenes religiosas nuevas formas comunitarias, concebidas de manera corporativa y regidas por un gobierno centralizado. Con ello quedará superada la vinculación a un lugar, propia de la vida monástica benedictina.

A este mundo más cambiante y diversificado, el papado podía adaptarse mejor que los obispos u otras instituciones eclesiales de carácter local, pues se requería una dirección y vigilancia que sólo Roma podía ejercer. Todo ello se había iniciado ya en el siglo XII, a base de fomentar las *peregrinaciones* con la concesión de privilegios e indulgencias para las órdenes hospitalarias, la creación de hospitales para los peregrinos y la construcción de puentes y caminos de peregrinación.

La *canonización* de santos es ahora asumida directamente por Roma. El primer santo no romano es Ulrico de Augsburgo, canonizado por un sínodo romano en el año 993. Estas canonizaciones romanas se multiplican en el siglo XI y, sobre todo, en el XII. A partir de Inocencio III (1198-1216), la canonización es un privilegio exclusivo del papa.

Las *universidades* plantean nuevos problemas, con su teología interesada en un estudio más racional y autónomo de las diferentes cuestiones, sin la estrecha dependencia de la tradición en que se había encontrado durante la Alta Edad Media. El magisterio episcopal se ve desbordado, especialmente por el hecho de tratarse de instituciones con proyección internacional, como era el caso de la Universidad de París desde la segunda mitad del siglo XIII. Finalmente, se acabará imponiendo la fundación o ratificación papal de las nuevas universidades. Las primeras universidades de los siglos XII-XIII (Bolonia, Oxford o Nápoles) habían sido creadas sin el concurso del papa. La Universidad de París, sin embargo, se apoya desde 1231 en privilegios papales, y su ejemplo empezó a ser imitado, acabando finalmente por generalizarse el que las universidades solicitaran la aprobación pontificia. Algo parecido ocurre con el tema de la *Inquisición* papal, creada en 1231. Era obvio que los obispos, a quienes hasta entonces competía intervenir en contra de los herejes, se veían desbordados por el problema de los grupos heréticos, especialmente los cátaros. Ante todo, se planteaba el problema –que el

papa Inocencio III fue el primero en percibir– de precisar, en relación a tales nuevos grupos –de contornos frecuentemente bastante difusos–, hasta qué punto rayaban en la «herejía» y hasta qué punto no intentaban más que vivir un cristianismo radical, tal vez en formas poco convencionales. Una Inquisición episcopal –y ésta era entonces la principal alternativa– tenía más peligro que la inquisición papal de condenar indiscriminadamente todo cuanto pudiera sonar a nuevo. Y sobre esta base era tanto menos posible una estrategia consecuente en la lucha contra los herejes.

Finalmente, una especial importancia en la historia del primado correspondió a las nuevas *órdenes mendicantes,* cuya misma existencia eclesial sólo era posible gracias al papado, pues los predicadores itinerantes, sin vinculación estable con ningún monasterio y sin sujeción a ningún obispo, no encajaban en el ordenamiento tradicional de la Iglesia. Por eso, su integración en el mismo sólo podía darse en la medida en que dichas nuevas órdenes religiosas recibieran autorización *papal* para predicar y misionar. Y ello tuvo lugar con Inocencio III (1198-1216), que confirmó el envío en misión tanto de Francisco de Asís como de Domingo. Se trata de un hecho de incalculable alcance, con el que el papado rompe desde arriba la unidad jerárquica de la Iglesia medieval. Dichas órdenes mendicantes eran libres, porque dependían de la más alta instancia eclesial. De ese modo, el papado aparece institucionalmente como quien posibilita la libertad carismática y la movilidad interna, así como el dinamismo misionero, que rompe la rigidez estructural de las iglesias locales. Todo lo cual, a su vez, tuvo repercusiones también en el propio papado. Por de pronto, el paso del monasterio a la asociación de personas no vinculadas a un lugar concreto significaba que el hogar espiritual de las nuevas órdenes mendicantes no era ningún lugar sagrado, sino la Iglesia universal. Por otro lado, el hecho de que hubiera sacerdotes cuyo obispo era el propio papa debía repercutir necesariamente en el convencimiento de la existencia de un poder papal de jurisdicción *inmediata* que puede alcanzar a todo sacerdote o creyente individual, por encima de los niveles jerárquicos intermedios. No es difícil percibir la importancia operativa de una jurisdicción papal inmediata que haga posible un espacio de libertad que, de otro modo, no se daría. Así se comprende que los teólogos de la nuevas órdenes acuñen un pensamiento papalista. Además, las propias órdenes se experimentan a sí mismas como organizaciones internaciona-

les que pueden trasladar a sus miembros de un país a otro, cosa que no tiene análogo en la sociedad secular. Y la consecuencia de todo ello, como ha puesto de relieve Ratzinger, es que «este centralismo, que aparece como un *novum* en el ámbito de las órdenes religiosas, ha sido transferido a la Iglesia universal, que ahora, y sólo ahora, pasa a ser comprendida a la manera de un estado centralizado moderno. Con lo cual, le sucede al primado algo que para nosotros hoy (¡1957!) es evidente, pero que en modo alguno se deriva necesariamente de su esencia: el primado se entiende ahora, y sólo ahora, en el sentido del centralismo estatal moderno»[2].

1.3. El mundo de la soberanía del Estado y de la diferenciación nacional

En términos generales, sin embargo, puede afirmarse que desde mediados del siglo XIII, aproximadamente, el papado no consigue ya hacer suyas las nuevas transformaciones históricas con la misma creatividad que hasta entonces ni aprovecharlas para incrementar su autoridad. En contraste con sus pretensiones cada vez más exageradas, está la realidad de un papado que, justamente tras su victoria sobre el emperador Federico II de Hohenstaufen, queda mucho más a merced de los juegos del poder político y se incapacita cada vez más para mantener una posición supranacional. Esto ya se había visto en las situaciones de «impasse» que se producían –y que a veces se prolongaban durante años– con ocasión de las elecciones papales, debido a la increíble división del colegio cardenalicio en bandos políticos.

Se manifestó también en el hecho de que la ideología política papal, ya con Inocencio IV (1243-1254), pierde contacto con la realidad. A partir de Gregorio VII (1073-1085), que ya había formulado e incluso llevado a efecto la pretensión de deponer a los reyes, dicha ideología se escoraba hacia la hierocracia, es decir, hacia la soberanía del poder espiritual sobre el temporal. Sin embargo, no cabe hablar –como ha mostrado Kempf frente a

2. J. RATZINGER, «Der Einfluss des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura», en *Theologie in Geschichte und Gegenwart,* homenaje a M. Schmaus (München 1957), 697-724; aquí 705.

Ullmann[3]– de una línea hierocrática unitaria desde dicho pontificado hasta el de Bonifacio VIII (1294-1303) y la bula «Unam sanctam» (1302). Ni siquiera está claro que el mismísimo Inocencio III (1198-1216) participara de tal ideología. Sólo posteriormente, y de un modo pleno en la «Unam sanctam», se argumenta desde esa concepción unitaria y sin fisuras de la Iglesia que ha llevado la «reductio ad unum» a sus últimas consecuencias: la única Iglesia no puede tener dos cabezas, como si fuera un monstruo; sería un error «maniqueo» admitir en ella dos principios no reducibles el uno al otro; si en la Iglesia hay dos espadas, la espiritual y la temporal, una debe estar sometida a la otra y obedecerla[4].

Entre tanto, sin embargo, también se había producido una serie de transformaciones en la realidad y el pensamiento políticos. Con la introducción del derecho romano en el siglo XII y con el paso que entonces estaba dándose de las formas superpuestas de señorío a los estados caracterizados por la existencia de un territorio delimitado y una soberanía interior, surge el «Estado» como realidad secular, desgajándose de aquella confusa unidad anterior entre lo espiritual y lo temporal. Este Estado ya no se limitará a ser el «brazo» o la «espada secular»; ya no será simplemente el reino como mera función al interior de la Iglesia o del «populus christianus». En adelante, se trata de una institución autónoma que se entiende a sí misma de un modo mucho más mundano. Y a esta nueva realidad no se adapta ya la ideología papal.

A todo ello hay que añadir la paulatina diferenciación «nacional» de Europa a lo largo de los siglos XIV-XV, así como el paso a formas corporativas de autogobierno (en las ciudades, en las universidades, en asociaciones supralocales...) y a las diversas

3. W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the ideological Relation of clerical to lay Power* (London 1955). F. KEMPF, «Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt. Eine Auseindandersetzung mit W. Ullmann»: *Miscellanea Historiae Pontificiae* 21 (1959) 117-169. H. BARION, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte,* kan. Abt. 46 (1960) 484-501. F. KEMPF, «Zur politischen Lehre der früh- und hochmittelalterlichen Kirche», *ibid.* 47 (1961) 305-319; ID., «Kanonistik und kuriale Politik im 12. Jahrhundert»: *AHP* 1 (1963) 11-52. W. KÖLMEL, *«Regimen christianum». Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8.-14. Jh.)* (Berlin 1970).

4. «Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subici potestati».

formas de representación del pueblo frente al monarca (como, por ejemplo, la representación «estamental» en los grandes estados). Frente a un papado que se obstina en reafirmar su pretensión de hegemonía y que, sin embargo, (como sucede con el papado de Avignon y la consiguiente división de Europa a causa del cisma de 1378), fracasa precisamente frente a los nuevos poderes particularistas (de cuyos intereses queda prisionero, con el lógico perjuicio para la misma unidad de la Iglesia), el «conciliarismo» exigirá abiertamente la resolución de la crisis eclesial sobre la base de una verdadera «representación» de la Iglesia en el concilio.

2
Etapas de la idea del primado

2.1. Gregorio VII (1073-1085) y los reformadores de su tiempo

La nueva concepción del primado, apadrinada por los «reformadores gregorianos» del siglo XI y por el papa Gregorio VII, no es ante todo jurídica, sino espiritual, incluso mística. Es una forma determinada del «sentido de Iglesia» que vive de modo eminente la vinculación con Roma y extrae de ella su misma fuerza espiritual. La Iglesia romana es «mater omnium ecclesiarum» (madre de todas las Iglesias), es «cardo, fons et origo» (quicio, fuente y origen), «vertex et fundamentum» (cima y fundamento)... La salud de todo el cuerpo eclesial depende de su cabeza, la iglesia romana; si en ella hay orden y concierto, entonces prospera la vida eclesial; de lo contrario, es todo el cuerpo el que está enfermo: así lo expresaba el cardenal Humberto da Silva Cándida en su escrito «De sancta Romana ecclesia», de 1053/54. Lo nuevo no son los elementos particulares, los términos y las imágenes, sino la articulación del conjunto. Son precisamente su acumulación y su densidad las que proporcionan una nueva idea, según la cual la iglesia romana ya no es sólo el centro y el catalizador de la unidad, sino la fuente y el origen de todas las iglesias. El primado se convierte en clave de bóveda de la comprensión de la Iglesia y, finalmente, en fuente de la vida eclesial. Ideas de este género se encuentran ya germinalmente en Inocencio I y en León I, y posteriormente, de forma más explícita, en Nicolás I; pero ahora van a ser elaboradas con todas sus consecuencias.

Así se constata en la idea de primado de Gregorio VII, cuya conciencia del poder papal se expresa con penetrante densidad en su *Dictatus papae* (DP) de 1075, un documento que llegará a convertirse en símbolo de un papado que, en su pretensión de poder soberano, se pone prácticamente en lugar de Cristo. Y, de hecho, ésta es la impresión que brota de su mera lectura[5]. El tenor de este documento puede resumirse del siguiente modo: el papa por sí solo puede hacerlo todo en la Iglesia, y sin él nada de cuanto ocurra puede ser válido o correcto. El poder papal no parece conocer límites.

Este documento debe ser interpretado en el contexto más amplio de la actuación y el pensamiento de Gregorio VII[6], el cual todavía dista mucho de considerar a los obispos como meros representantes del papa o de incurrir en el exceso absolutista de creerse legitimado para pasar soberanamente por encima de las leyes y los derechos que protegen a aquéllos. Las sentencias del DP que sugieren algo así (sobre todo los nn. 3, 7 y 25), aunque puedan parecer muy «revolucionarias», deben ser interpretadas, sin embargo, en el contexto global de su pensamiento, considerablemente más moderado. Si Gregorio, tanto en su proceder de hecho como en el DP, enfatiza rotundamente su poder papal y procede con una dureza inusitada, especialmente frente a los obispos, se debe a su convencimiento de que el orden eclesial heredado está seriamente perturbado, y que su ministerio le obliga a restablecer por todos los medios la verdadera tradición (la cual no se identifica con la «consuetudo» de hecho).

El DP constituye una colección de tesis breves, de diversa significación y sin orden sistemático. El origen y finalidad de este documento sigue siendo hoy objeto de discusión. Probablemente se trata de puntos programáticos o títulos para una colección pla-

5. Véase en Apéndice, texto n. 3.
6. Cf. el trabajo de L.F.J. MEULENBERG (véase bibliografía).

neada a base de citas de la Escritura, de los Padres y de otros testimonios de la tradición. El DP no ha entrado a formar parte del derecho canónico, pero encierra una serie de puntos que desde entonces han sido urgidos por otros caminos.

En la mayor parte de los enunciados, no se trata propiamente de nuevos derechos, sino de la formulación de derechos ya existentes o de la conclusión de una larga evolución. Entre éstos se encuentra, por ejemplo, la competencia del papa para las «causae maiores» (n. 21), es decir, su derecho exclusivo a destituir obispos, rehabilitarlos (n. 3) o trasladarlos a otra sede (n. 13). Que las «causae maiores» deban ser llevadas ante la sede apostólica, era una exigencia que ya se había hecho corriente. La expresión se encuentra por primera vez en una carta (401) del papa Inocencio I al obispo Victricius de Rouen[7]; el papa lo justifica con una decisión «del Sínodo», refiriéndose por el contexto al concilio de Nicea; en realidad, se trata del concilio de Sárdica. Nunca había sido determinado exactamente qué eran las «causae maiores» reservadas a la sede apostólica. Por lo general, se entendía por tal todo cuanto tuviera que ver con la destitución (posteriormente también la renuncia o el traslado) de obispos. Gregorio reclamaba para sí este derecho de destitución de obispos «sin el concurso de un sínodo» (n. 25). Con todo, en tiempos de Gregorio esta deposición sin intervención de un sínodo fue más bien la excepción. Hubo, naturalmente, deposiciones de obispos como medida disciplinaria, nunca por puras razones oportunistas[8]. La competencia exclusiva del papa para erigir diócesis (n. 7) no es ninguna novedad; tampoco lo es la sentencia de que el papa no puede ser juzgado por nadie, ni su veredicto anulado por persona alguna (nn. 18, 19), o la inerrancia de la iglesia romana (n. 22), que no es aún una afirmación de la infalibilidad personal del papa, sino que debe ser comprendida en el marco tradicional de la transmisión auténtica e incólume de la tradición de Pedro. Cuando se determina expresamente que el papa «puede promulgar nuevas leyes según la necesidad de los tiempos» (n. 7), esto ha de ser entendido en el marco de la concepción conservadora del derecho propia de la Alta Edad Media, según la cual (en la Iglesia y en el Estado) el derecho no se crea, sino que se transmite o se redescubre. No se trata aún de la concepción que se impondrá a partir del siglo XIII y que distingue

7. *PL* 20, 473 A.
8. Cf. L.F.J. MEULENBERG, 92ss.

netamente entre derecho «divino» y «humano»; el primero sería inmutable, mientras que el segundo quedaría sometido al papa. Para Gregorio, el derecho transmitido como la «tradición» constituye aún una unidad que hay que conservar y, en cualquier caso –en el sentido de las «nuevas leyes según la necesidad de los tiempos»–, actualizar, aplicar juiciosamente o proteger. La legislación papal es, ante todo, discernimiento y determinación de la verdadera y auténtica tradición de la Iglesia frente a una «consuetudo» invadida, eventualmente, por abusos, como ocurría en el caso de la investidura laica.

Resulta nueva la sentencia según la cual el papa puede deponer emperadores (n. 12) o, en su caso, liberar a los súbditos del juramento de fidelidad hecho a príncipes malvados (n. 27). Este derecho, ejercido por Gregorio en 1076 y nuevamente en 1080 contra Enrique IV (que, por lo demás, no era emperador, sino únicamente «rey de romanos»), sólo fue invocado posteriormente por el papa Inocencio IV, contra el emperador Federico II, en 1245.

Existen muy diversas interpretaciones de la extraña «santidad ministerial» del papa, a quien se considera «indudablemente santo por los méritos de san Pedro» (n. 23). La afirmación se encuentra por vez primera en el obispo Ennodio de Pavía (hacia 502) y, curiosamente, en el marco de las discusiones acerca del papa Símaco y del principio «prima sedes a nemine iudicatur». Ennodio toma partido a favor de Símaco y declara que el papa no puede ser juzgado, ya que ha recibido de Pedro, junto con el cargo, la santidad[9]. Esta conclusión, que hoy nos resulta incomprensible, ha de ser entendida a la luz de la práctica penitencial de la Iglesia antigua. A nuestra mentalidad actual no le plantea ninguna dificultad el que el papa se confiese, porque puede pecar como cualquier cristiano. Esto acaece en el ámbito del *forum internum* y no causa, por tanto, menoscabo alguno a la pretensión de la función papal de no ser juzgado. En aquel tiempo, sin embargo, para los pecados graves sólo existía el juicio público de la penitencia eclesial, que para los ministros eclesiásticos significaba necesariamente la destitución. Si el obispo de Roma podía sustraerse a todo juicio eclesial, entonces se podía colegir la conclusión de que no podía pecar gravemente y de que, junto con su ministerio, había recibido la promesa de permanecer en la santidad.

9. *CSEL* VI 295, 316.

Pero entretanto ha habido muchos «papas no santos», especialmente durante el «saeculum oscurum», y Gregorio VII lo sabe perfectamente. ¿Cómo puede, entonces, defender seriamente una tesis como ésta? Probablemente no piensa en una santidad automática, independiente de la libertad humana, sino en una especie de comunicación «sacramental» de la gracia mediante el ministerio[10]: Pedro se hace presente en el papa, actúa en él y le confiere su carisma personal, al menos en el caso de que el papa se abra a ese don de la gracia y quiera ser un instrumento en manos de Pedro.

Esto nos conduce a la *mística de Pedro* como núcleo de la idea de primado propia de Gregorio. Él cree estar en una unidad mística con Pedro, que actúa, piensa y habla en él. El papa es Pedro presente en la tierra. Por eso su autoridad es inmediatamente la autoridad de Pedro. La obediencia a Pedro se convierte ahora en *la* quintaesencia de la eclesialidad. En nombre de la obediencia a Pedro, se impondrá estrictamente la liturgia romana en España, Milán e Italia del Sur (entonces de lengua griega).

> «Aceptad la liturgia de la iglesia romana, no la de la iglesia de Toledo ni de cualquier otra, sino la de aquella iglesia fundada por Pedro y Pablo en Cristo sobre la sólida roca y consagrada con su sangre»[11].

En estos términos escribe el papa a Alfonso VI de León y a Sancho IV de Navarra. Esta exigencia se funda en aquella visión singular de la historia que predomina en Roma desde Inocencio I: todas las iglesias de Occidente tienen su origen en Pedro, y por ello han recibido también su tradición. Gregorio retrotrae la liturgia hispana (mozárabe) –en cuanto que diverge de la romana– a influjos heréticos (de Arrio o de Prisciliano), y los españoles deben recibir la liturgia del mismo lugar de donde han recibido su origen, es decir, de Roma.

2.2. Bernardo de Claraval

En la obra de san Bernardo *«De consideratione»,* compuesta en el año 1145 para un hermano de su propia orden cisterciense

10. Así también L.F.J. MEULENBERG (véase bibliografía), 30-33.
11. *Reg* I 64: E. CASPAR (ed.), *Das Register Gregors VII,* Bd I-IV (Berlin 1920) 93.

que había llegado a papa con el nombre de Eugenio III, tenemos un «espejo del papa» en toda regla. Bernardo escribe en un momento en que ya han cesado las luchas de la época gregoriana y se ha consolidado firmemente el principio de la dirección de la Iglesia por parte del papa. El espíritu de renovación y de reforma parece haberse debilitado también en Roma, y el papado como liderazgo espiritual amenaza con convertirse en un papado de pura reglamentación jurídica.

Ante todo, Bernardo de Claraval desarrolla un par de conceptos que ya tienen detrás una historia y que reflejan el cambio introducido en la relación entre el primado y otras funciones eclesiásticas. El papa está llamado *«in plenitudinem potestatis»* (a la plenitud del poder), y los demás *«in partem sollicitudinis»* (a participar en la responsabilidad). Este par de conceptos aparece por vez primera en León Magno, que lo utiliza para designar, no la relación entre el papa y los obispos, sino la relación particular con el obispo de Tesalónica en su calidad de vicario apostólico del papa para Iliria y Grecia[12]. El siguiente paso se da con el Pseudo-Isidoro: la iglesia romana habría delegado su representación en las otras iglesias para que éstas participaran únicamente en la cura pastoral, no en la plenitud de poder[13]. En este contexto, se trata del derecho de los obispos a apelar a Roma en cualquier momento. Las «otras iglesias» son las iglesias metropolitanas, cuyo poder, especialmente en el caso del proceso de un obispo, es «representación» de la iglesia romana y participación en su poder. Bernardo es el primero en aplicar este par de conceptos –no directamente, sino de pasada– a la relación del papa con los obispos. Y esto es lo que viene a decir: «Tu poder [papal] se extiende sobre el mundo entero; el poder de los demás, sobre sus iglesias particulares». Bernardo ha desarrollado esta idea sirviéndose de la exégesis alegórica típicamente medieval: según Jn 21,7, Pedro se arroja al agua al ver al Señor, mientras que los Apóstoles permanecen en la barca; el mar significa el mundo, las barcas son las iglesias particulares; Pedro no ha recibido una barca concreta como los otros Apóstoles, sino el mundo entero para regirlo en su totalidad. Del mismo modo se interpreta Mt 14: los Apóstoles permanecen en su barca, en su propia iglesia; Pedro, por el contrario, camina como Cristo sobre las

12. *PL* 54, 671.
13. P. HINSCHIUS (ed.), *Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni* (Leipzig 1863) 712.

aguas; estas aguas significan, según Ap 17,15, la multitud de pueblos; en consecuencia, Pedro es el único vicario de Cristo, el que ha de presidir no a un pueblo, sino a todos los pueblos[14].

Con todo, el tono de este «espejo del papa» es crítico. Bernardo denuncia la suplantación de la dirección espiritual de la Iglesia por una dirección administrativa y jurídica. Defiende una comprensión del primado que sea fundamentalmente espiritual y carismática, no jurisdiccional y administrativa; el papa ha de ser, ante todo, inspirador, no sólo legislador. En Roma no han de prevalecer las «leyes de Justiniano» sobre la ley de Cristo; el papa es sucesor de Pedro, no de Constantino.

En este contexto, Bernardo pone de relieve que la «plenitud de poder» otorgada al papa no puede ser un salvoconducto para la centralización arbitraria y la restricción de los derechos de los obispos. La función del papa es la del servicio, no la del poder soberano. Él tiene que conservar el orden establecido de la Iglesia, no destruirlo. El escrito se dirige especialmente contra las crecientes exenciones:

> «Me refiero al descontento y a las lamentaciones de las iglesias, que braman y se quejan al verse truncadas y desmembradas... Los abades eluden la jurisdicción de los obispos; éstos, la de los arzobispos, y los arzobispos la de los patriarcas o primados... Has sido elevado no para remover, sino para mantener a cada uno en el puesto y la dignidad que le corresponden... ¿Crees realmente que te es lícito amputar a las iglesias sus miembros, cambiar el orden establecido y variar caprichosamente los límites señalados por tus antecesores?»[15]

Estas palabras expresan la crítica justa y clarividente de un proceso que, habiendo partido más de los deseos y necesidades de la periferia que de los del centro, conducía a la larga a la destrucción del orden eclesial, más que a su mantenimiento. De todos modos, no se pueden pasar por alto las circunstancias espacio-temporales de esta crítica. Pues, en el fondo, Bernardo parte de una idea conservadora de la jerarquía. Así, en este contexto, afirma que el orden eclesial establecido corresponde al orden de los ángeles en el cielo; por eso, si un obispo no quiere estar sujeto a un arzobispo, o un abad a un obispo, sino que desea depender directamente de Roma, entonces sería como si un ángel del

---

14. *De consideratione* II 8 (*PL* 182, 752 B/C).
15. *De consideratione* III 4 (*PL* 182, 766-769).

cielo dijera: «No quiero estar bajo los arcángeles, deseo depender directamente de Dios». A esta argumentación subyace un modelo de pensamiento, propio del altomedievo, articulado en torno a la idea del orden establecido; este esquema no permite que ese rígido «ordo» sea roto desde arriba.

La ruptura con esta concepción de la jerarquía que supone el fenómeno de las órdenes mendicantes en el siglo XIII, con su dependencia directa de Roma, no cuadra con semejante raciocinio. A mediados de dicho siglo, y a semejanza de Bernardo de Claraval, Guillermo de St. Amour tomará partido en la Universidad de París contra las órdenes mendicantes y su postura en relación a la enseñanza de la teología; para ello empleará el argumento del Pseudo-Dionisio de que cada orden jerárquico sólo puede actuar directamente sobre el nivel inmediatamente inferior. El papa, por tanto, puede actuar sobre los obispos, pero no puede hacerlo sobre los monjes pasando por encima del obispo correspondiente; además, los monjes, en cuanto tales, deben dedicarse a hacer penitencia, pues forman parte de los «perficiendi», no de los «perfectores» (es decir, carecen de una función eclesiástica oficial). El papa es, en este sentido, el vértice jerárquico de los distintos niveles que constituyen la Iglesia, pero no es el poder del que todo procede; los otros niveles jerárquicos son igualmente de derecho divino, y el papa no puede pasar por encima de ellos a su antojo. Pero éste era un modo de argumentar que no tenía en cuenta la nueva realidad eclesial. Esta rígida concepción de la jerarquía no podía responder a la realidad de las órdenes mendicantes ni, en el fondo, a los desafíos del nuevo mundo urbano. Debía ser desmontada por el papado «desde arriba».

2.3. Inocencio III (1198-1216)

En la evolución de la idea del primado, Inocencio III representa una nueva etapa que corresponde, básicamente, a aquella función que el papa desempeña a través de las nuevas órdenes mendicantes. Y sus consecuencias llegan hasta el día de hoy. Si para nosotros el papa es el vicario de Cristo por antonomasia, se lo debemos a Inocencio, con quien «vicarius Christi» se convierte en un título reservado al papa. Hasta el siglo XI, también se consideraba al rey «vicarius Christi», e incluso se asignaba este título a los obispos. Bernardo de Claraval había señalado que Pedro, y en su tanto el papa, es «el único vicario de Cristo,

que debe presidir no a un pueblo, sino a todos»[16]. Pero para él los otros Apóstoles y los obispos también son vicarios de Cristo. Por su parte, Inocencio, en una carta de 1199 dirigida al patriarca Juan Kamateros de Constantinopla, retoma este texto de Bernardo con su alegoría (Pedro, que no permanece en la barca como los demás Apóstoles, sino que se lanza al agua), pero sin la restricción de que el papa es «el único vicario de Cristo»[17]. Este título desplaza al título anterior de «vicario de Pedro», que había sido la designación propia del papa desde León I y había adquirido un lugar central en la mística petrina de Gregorio VII. Inocencio III rechaza expresamente el título «vicario de Pedro» por insuficiente, puesto que él, «sucesor de Pedro», es «vicario de Cristo»[18].

Como vicario de Cristo, el papa es además *caput ecclesiae.* La imagen de la cabeza y de los miembros, empleada ya por los papas de los siglos IV-V para expresar la relación de la iglesia romana con las otras iglesias, será desarrollada ahora sistemáticamente con ayuda de la imagen paulina del cuerpo de Cristo, dando lugar a una visión de conjunto que hace brotar de la iglesia de Roma la vida de las restantes iglesias. Así como Cristo es la cabeza del cuerpo de la Iglesia, de modo que todos los miembros reciben de él su vida y su función, de la misma manera todo poder y autoridad en la Iglesia deriva del papa, que representa a Cristo cabeza; por eso se puede afirmar del papa, como de Cristo, que «de su plenitud todos hemos recibido» (Jn 1,16)[19].

A la relación cabeza-miembros corresponde la distinción entre *plenitudo potestatis* (en el Papa) y *pars sollicitudinis* (en todos los demás cargos eclesiásticos). Así como en la cabeza –según la idea de la época– se concentra la vida («la plenitud de los sentidos» [«plenitudo sensuum»]), y esta vida se comunica a los restantes miembros del organismo, del mismo modo el poder eclesial como «plenitudo potestatis» ha sido dado originariamente al papa para que, saliendo de él, se derrame sobre las otras instancias inferiores: patriarcas, arzobispos y obispos. Esto se

16. *De consideratione* II 8 (*PL* 182, 752).
17. *Reg* II 209 (*PL* 214, 760 A).
18. «Nam quamvis sumus apostolorum principis successores, non tamen eius aut alicuius apostoli vel hominis, sed ipsius vicarii Jesu Christi» (*Reg* I 326: O. HAGENEDER y A. HAIDACHER, *Die Register Innozenz III* [Graz-Köln 1964], 473).
19. *Reg* I 320 (en O. HAGENEDER y A. HAIDACHER, *Die Register Innozenz III*, 465) y IV 188 (*PL* 215, 205).

fundamenta con una extraña etimología que no es nueva, sino que se encuentra ya en Optato de Mileto a comienzos del siglo V: en Jn 1,42, a Pedro se le denomina «Cefas», que en hebreo significa «piedra», y en griego se dice *kephalé* (cabeza)[20]. De ahí se derivan dos consecuencias para la relación entre el papa y los obispos:

- En cualquier momento, y según las necesidades, el papa puede reservarse lo que normalmente realizan otras instancias. Una y otra vez se afirma que el papa conferiría a los demás una participación en la cura pastoral, pero de modo que en él permanecería la «plenitud de poder», por lo que puede, siempre que lo desee, intervenir en cualquier asunto eclesial. Se trata precisamente de aquellas «reservas» y aquellas rupturas del orden eclesial normal que se habían hecho cada vez más frecuentes desde el siglo XII y que ahora son justificadas por Inocencio mediante esa fórmula. En la práctica, bajo Inocencio no se da todavía un paso realmente nuevo en el proceso de centralización. La comprensión de su función y su comportamiento respecto a las otras instancias siguen siendo subsidiarios. Lo nuevo (y contradictorio con la tradición anterior) es la aplicación de este principio a la iglesia griega, que en 1204, y en virtud de la «Cruzada latina», se vio obligada a aceptar una engañosa sumisión a Roma. Inocencio no deja de insistir en que él protege los derechos tradicionales de la iglesia griega como signo de su pura generosidad, puesto que la sede apostólica llama a las otras iglesias «in partem sollicitudinis», mientras que la «plenitudo potestatis» sigue siendo exclusivamente suya.
- Finalmente, este par de conceptos significa que todo poder eclesial, desde el supradiocesano de los patriarcas y metropolitas hasta el de los obispos, proviene del papa. Esta idea se lleva al extremo de afirmar que, dado que el papa no puede hacerlo todo, pues no le ha sido concedido el don de la ubicuidad, es necesario que haya otras instancias en la Iglesia que, con su presencia, suplan la ausencia de aquél...[21]

20. *PL* 11, 947.
21. *Reg* I 345, 445, 495, 499: O. HAGENEDER y A. HAIDACHER, 515s, 668, 724, 727; II 123, 202, 213 (*PL* 214, 676, 750, 772); VII 209 (*PL* 215, 523).

Con lo cual el papa, de un modo mucho más claro que en la época gregoriana, se convierte en la fuente de todo poder en la Iglesia. En esta misma dirección apunta el título de «vicario de Cristo», que, en su exclusividad, conduce a una peligrosa exaltación que amenaza con poner el papado «por encima» de la Iglesia, en lugar de ponerlo «dentro» de la Iglesia. Si el título de «vicario de Pedro» significa aún que el papado se sitúa dentro del colegio apostólico y de la Iglesia, incluso en su calidad de portador de una autoridad especial recibida de Cristo, el título de «vicario de Cristo» inducía a contraponer al papa y a la Iglesia.

2.4. Inocencio IV (1243-1254) y los teóricos de la monarquía papal absoluta

Con Inocencio IV se da un nuevo paso desde el supuesto de una diferenciación más neta y elaborada entre el derecho divino y el derecho humano o eclesial[22]. Lo novedoso de esta diferenciación es precisamente su sutileza. La concepción antigua, que aparece aún en Gregorio VII, consideraba que el derecho eclesial había sido transmitido como un todo y debía ser conservado fielmente y, en su caso, reinterpretado de acuerdo con los nuevos tiempos; aun gozando de plenos poderes como legislador, el papa no estaba por encima del derecho, sino sometido a él. Ahora empieza, sin embargo, a abrirse paso la idea de que el papa está sometido al derecho divino, pero está también por encima del derecho eclesial; puede, por consiguiente, derogar leyes eclesiásticas o dispensar de ellas; puede, en último término, dispensar válidamente sin causa razonable, de forma arbitraria, aunque moralmente esté obligado a no hacerlo sin causa justificada.

La idea de que el papa está por encima del derecho eclesial positivo aparece, en Inocencio IV, vinculada a la idea del derecho romano según la cual el príncipe está por encima de la ley *(princeps legibus solutus)*. Este concepto introduce muy peligrosamente en la idea del primado el principio de la arbitrariedad, aun cuando el «legibus solutus» se entienda en términos jurídicos y no morales. Esta concepción encuentra su realización práctica en un supuesto derecho del papa –que le fue reco-

22. Textos en L. BUISSON, *«Potestas» und «Caritas». Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (Köln-Graz 1958) 82-86.

nocido en la época moderna y que puso en práctica en 1773 con la supresión de la Compañía de Jesús– a suprimir órdenes religiosas reconocidas por la Iglesia. De esta prerrogativa se deduce que, en el fondo, las órdenes religiosas no son consideradas como legado de la acción múltiple del Espíritu en la Iglesia, herencia que el papa ha de proteger y conservar, sino como milicias especiales al servicio personal del papa, el cual, como un auténtico monarca, podría instituirlas o disolverlas. El papa, que en principio debería estar más ligado que otros a la Iglesia y a su orden establecido, resulta estar por encima de la Iglesia, no dentro de ella. Esta comprensión del oficio papal, sumamente peligrosa por su arbitrariedad, llega hasta la «Nota praevia» de la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II, donde se afirma que el papa, sin el Colegio, puede hacer uso de su autoridad suprema «ad placitum».

El sistema de la monarquía papal absoluta será perfeccionado aún por autores de comienzos del siglo XIV como *Egidio Romano* († 1306) y *Agustín Triunfo* († 1328), que llegan a afirmar que el papa es la Iglesia («papa, qui potest dici ecclesia»), y que la Iglesia es «el cuerpo del papa». Para Agustín Triunfo, la relación del papa con la Iglesia es exclusivamente unilateral: la cabeza no recibe nada de los miembros, pero éstos sí reciben de aquélla:

> «Hasta tal punto es el papa la cabeza de todo el cuerpo místico de la Iglesia, que no recibe fuerza ni autoridad de los miembros, sino que éstos están siempre bajo su influjo, pues él es la cabeza por antonomasia»[23].

Con todo, este sistema de la monarquía papal presenta notables fisuras desde las que podrá ser cuestionado en su conjunto, como ocurrió a finales de la Edad Media. A aquella «plenitudo potestatis», prácticamente ilimitada en el terreno jurisdiccional, no le corresponde aún la infalibilidad en el terreno magisterial. Aunque la plena autoridad papal implica competencias para intervenir en las controversias relativas a la fe, se constata que este desarrollo no ha progresado tanto como el primado de jurisdicción. Muchos canonistas de la Alta Edad Media sostenían que, en cuestiones de fe, el concilio está por encima del papa solo. A ello se añade el convencimiento casi general de que el papa puede incurrir en herejía. La «cláusula del papa hereje» constituía el talón de Aquiles del sistema. En caso de herejía, el

23. *Summa de potestate ecclesiastica* (1326) VI 5 (Roma 1584, 61 D).

papa, como ya hemos visto, puede ser juzgado por la Iglesia. A través de Humberto da Silva Cándida, la cláusula de herejía entra en la colección canónica del «Decretum Gratiani» (hacia 1140): el principio general, «prima sedes a nemine iudicatur», conoce una excepción: «nisi devius a fide deprehendatur» (a no ser que se haya desviado de la fe)[24]. Se conocían incluso algunos ejemplos históricos. Y aunque el «caso Honorio» había sido olvidado durante la Edad Media, solía citarse el caso (no histórico) del papa Anastasio II (496-498), que en tiempos del cisma de Acacio habría estado en comunión con un partidario de éste[25]; o el caso de Marcelino (296-304), que habría sucumbido durante la persecución de Diocleciano (296-304) entregando los libros sagrados. Cuando esta claúsula se ponía en relación con la idea de que el concilio, como representación de la Iglesia universal, era mayor que el papa, se sacaba la consecuencia de que el papa que incurre en herejía o en flagrante fracaso puede ser juzgado por la Iglesia, es decir, por el concilio. Por eso, en el apogeo de la Edad Media, durante épocas de crisis, se elevaba enfáticamente la apelación al concilio como instancia ante la que el papa debía rendir cuentas. Pero este principio sólo alcanzará especial importancia a finales del período medieval.

3
El Primado en relación con concilios y obispos

Como ya hemos visto, el propio Gregorio VII no entiende aún su primado como un poder centralizador del que emanaría todo derecho. Y a ello se debe el que el movimiento de reforma

———

24. *DG* Pars I, dist. 40, p. III, c. XI.
25. *DG* Pars I, dist. 19, c. IX.

impulsado por él se oriente primariamente hacia la rehabilitación de las antiguas estructuras eclesiales de la «communio», sedimentadas en el derecho eclesial transmitido, pero que habían quedado enterradas por la integración de la Iglesia en el sistema señorial de la Alta Edad Media. La reforma quería restaurar la vida sinodal y conciliar de la Iglesia, y en especial la elección de los obispos. Paradójicamente, a finales de la Edad Media, resulta que las estructuras sinodales y episcopales pierden su autonomía y se convierten en víctimas, por un lado, de un papado absolutista y, por otro, del sistema de las iglesias nacionales del incipiente Estado moderno. La responsabilidad culposa de este proceso no se puede imputar únicamente a la voluntad de poder papal. En gran parte, la causa de este fracaso hay que buscarla igualmente en el nivel eclesial inferior: en la incapacidad para dotarse de estructuras colegiales animadas por un espíritu eclesial común; por otro lado, episcopados y cabildos catedralicios eran casi exclusivamente representantes de los intereses particularistas de la nobleza.

3.1. El renacimiento de la institución conciliar

La vieja institución del concilio ecuménico había estado asociada desde el comienzo a la Iglesia del Imperio. Desde el punto de vista de su organización, al menos, dependía del Emperador. Concretamente, fue Constantino el iniciador de esta institución, que irá desapareciendo progresivamente a medida que la Iglesia del Imperio vaya dejando de ser el vínculo que unía a Oriente y Occidente.

La nueva configuración de dicha institución, que va a desarrollarse en Occidente, no está emparentada con los concilios antiguos, sino con los sínodos papales. Durante el primer milenio, los papas habían adoptado la costumbre de tomar decisiones importantes –sobre todo en materia doctrinal, o cuando se trataba de deponer a los obispos– no en solitario, sino en sínodos en los que participaban los obispos de la provincia romana. Desde la época gregoriana, toda la Iglesia occidental va a participar en estos sínodos. Los «sínodos cuaresmales» celebrados en Roma expiden importantes decretos de reforma para toda la Iglesia: exigencia del celibato sacerdotal; prohibición de la investidura laica; excomunión y deposición de Enrique IV... El proceso franquea una nueva etapa cuando estos sínodos deben

celebrarse fuera de Roma, en Francia por ejemplo, porque en Roma gobiernan un emperador y un antipapa. Gradualmente, se produce una «internacionalización» del círculo de participantes en estos sínodos, a los que son invitados no sólo los obispos vecinos de Roma y otros obispos italianos, sino también destacados obispos de otros países, así como abades y representantes de los príncipes. Estos sínodos se convierten en el principal instrumento de la reforma eclesial, y el número creciente de quienes participan en ellos muestra que el papado consigue hacer de la reforma gregoriana un anhelo de toda la Iglesia.

Los «concilios generales» del siglo XII (Lateranense I, II y III, de 1123, 1139 y 1179) representan una etapa ulterior. La lista propuesta siglos más tarde por Belarmino les ha conferido el rango de concilios ecuménicos; sin embargo, esto no se corresponde con la conciencia de la época. En la mentalidad del siglo XII, estos tres concilios no gozan de un rango superior respecto de otras asambleas eclesiales, igualmente presididas por el papa, que tuvieron lugar en Francia (11 en el período que va de 1119 a 1179). Lo que les confería una cualidad especial era la presencia del papa[26]. Las fuentes no permiten dilucidar con precisión a quién se invitaba a participar en estos concilios. El primer concilio medieval que se autodesigna como ecuménico, en la secuencia de los concilios de la antigüedad, es el IV concilio de Letrán, convocado por Inocencio III en 1215.

Con ello se llega al final del proceso: el concilio ecuménico convocado y dirigido por el papa y que tiene su origen inequívoco en el sínodo papal. Desde un principio, estos concilios están bajo la tutela papal, aun cuando no siempre sean puros instrumentos obedientes en manos del papa, sino que pueden llegar a oponerse a él e incluso acusarle de herejía. Ahora bien, estos concilios no gozan, respecto de la autoridad papal, de la independencia que caracterizaba a los concilios del primer milenio. El arrinconamiento de la autoridad del sínodo en favor de la ratificación por el papa, tal como había sido formulado por el Pseudo-Isidoro, ya no encuentra obstáculos.

26. Cf. F.J. SCHMALE, «Systematisches zu den Konzilien des Reformpapsttums im 12. Jahhundert»: *AHC* 6 (1974) 21-39.

3.2. De la elección al nombramiento de los obispos[27]

El hecho de que en dos siglos (desde el 1200 hasta finales del XIV) se llegue al nombramiento de los obispos por Roma, no sólo constituye un importante paso hacia un verdadero centralismo papal, sino que además parece contradecir radicalmente la intención misma de la reforma gregoriana, que precisamente se inició restableciendo por norma la libertad en la elección canónica de los obispos, que había sido reemplazada por el nombramiento regio. Para los gregorianos, «libertas ecclesiae» significaba, sobre todo, libertad en la elección episcopal; una libertad que asumía un profundo significado espiritual y se convertía en una necesidad eclesiológica. La vinculación del obispo con su Iglesia se concibe como un matrimonio espiritual; el consentimiento de la Iglesia hacia su obispo debe ser libre como el consentimiento mutuo de los esposos. La imposición de un obispo por el rey equivale a una violación espiritual, a un rapto de la esposa; «simonía» significa convertir a la Esposa de Cristo en una prostituta. Para Gregorio VII, la elección eclesial es la «puerta del redil» (Jn 10,1-10) por la que el verdadero obispo accede a su rebaño.

El restablecimiento de la elección canónica en los siglos XI-XII significa que, hacia el año 1200, los *cabildos catedralicios* se convierten en el gremio elector de los obispos. De este modo, quedan excluidos de la elección propiamente dicha los laicos, así como gran parte del clero. Por tanto, el papado reformador entendía que su tarea no era apropiarse del proceso de la elección, sino renovarlo y vigilar para que la elección libre fuera restablecida y asegurada. La ratificación de los obispos elegidos recaía de nuevo sobre los metropolitas. Sin embargo, Inocencio III inculca el principio insinuado ya en el «Dictatus papae», según el cual la destitución de un obispo, o su traslado a otra sede en razón de una elección, requiere de la autorización papal. Esta reserva papal se fundamenta en la teoría del matrimonio espiritual: «lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre». Sólo el papa, como vicario de Cristo y, por tanto, de Dios, puede disolver ese matrimonio, que es indisoluble para el poder humano. En principio, el papa aparece aquí como abogado de la liber-

27. Sobre este tema puede verse K. GANZER, *Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen* (Köln 1968).

tad de la Iglesia, a la que su Esposo no puede abandonar. Hay que notar que esta prerrogativa para el traslado de obispos no se deriva para Inocencio III de la *plenitudo potestatis* papal sobre la Iglesia universal, sino de su poder especial como vicario de Cristo. El vínculo que liga al obispo con su Iglesia procede directamente de Dios.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la elección no es unánime? Este caso era moneda corriente, ya que los cabildos catedralicios se escindían por rivalidades políticas, y las elecciones daban lugar a encarnizadas luchas partidistas. Además, no funcionaba el principio de mayoría. Por lo general, la unanimidad valía como signo de una elección auténtica. Cuando no se alcanzaba, se producían elecciones dobles. Por eso se multiplicaron las apelaciones a Roma; las minorías encontraban así la oportunidad de imponerse con la ayuda de Roma. De modo que en Maguncia, por ejemplo, desde 1284 se produjeron sólo elecciones dobles que debía resolver el papa, el cual, prescindiendo a menudo de los dos rivales, decidía en favor de un nuevo candidato[28].

A partir de Inocencio III, Roma reivindica el derecho a nombrar obispos cuando el cabildo catedralicio se muestra incapaz de proceder a una elección canónica dentro del plazo prescrito legalmente (derecho de devolución). El derecho de control propio de los metropolitas pasará paulatinamente a Roma. De todos modos, hasta finales del siglo XIII los papas, en su mayoría, se resistieron a la tendencia a atribuirles la asignación de las sedes episcopales. En tiempos del papa Gregorio X, el segundo concilio de Lyon (1274) dispone que el principio de la mayoría de dos tercios –válido para la elección papal– se aplique también a la elección de los obispos. Sin embargo, las apelaciones a Roma no disminuyen; y cuando no se produce la mayoría de dos tercios –caso muy frecuente–, entonces la minoría, considerándose «sanior pars», podía apelar a Roma.

A ello se añade aquella concepción de la Iglesia como «monarquía papal» que se impone desde mediados del siglo XIII: dado que todo poder eclesial emana del papa como de su fuente, la concesión de una diócesis por el papa comienza a percibirse como el justo orden de funcionamiento eclesial, y no como el caso anormal. Este proceso vino preparado por medidas extraordinarias, con ocasión de conflictos político-eclesiales; en esos momentos, el derecho del cabildo a la libre elección canónica hubo de ser suspendido temporalmente en vastos territorios, y los obispos fueron nombrados por Roma. Es lo que hizo Inocencio IV, en especial a partir de 1246, con relación a todo el Imperio (Alemania, Italia y Sicilia) de Federico II, de la dinastía de los Hohenstaufen, nombrando a los obispos «de plenitudine potestatis» (en virtud de la plenitud de su poder). En el fondo, lo que subyace es la idea del papa como «princeps legibus solutus», que puede intervenir en todo momento en el ordenamiento canónico normal de la Iglesia. Las cosas van a llegar tan lejos que Egidio Romano afirmará (1301) que en el mundo Dios actúa normalmente a través de las «causas segundas», pero en casos particulares puede saltar por encima de las causas naturales e intervenir directamente, como es el caso de los milagros; del mismo modo, el papa actúa en las elecciones episcopales normalmente a través de la «causa segunda» que es el cabildo catedralicio; pero en razón de su «potestad plena» puede intervenir directamente y nombrar al obispo[29]. Se podría sacar la consecuencia de que una Iglesia en la que, por principio y de modo general, los obispos fueran nombrados por Roma sería tan aberrante como un mundo en el que todo aconteciera, no por causas naturales, sino a golpe de milagro. Sin embargo, el hecho es que esta idea se impone de tal manera que el nombramiento papal de los obispos pasa a ser algo normal. Y allí donde los cabildos catedralicios eligen al obispo, lo hacen no en aras de la autonomía de la iglesia local, sino por encargo y por privilegio del papa. Es cierto que en determinados círculos eclesiales se produce una crítica contra esta acumulación de reservas papales; sin embargo, dicha crítica se refiere más bien al *modus,* sobre todo cuando hay dinero de por medio, y raramente afecta al principio en sí.

El paso decisivo, conducente a la reserva sistemática de la provisión de las diócesis, lo darán los papas de Avignon en el siglo XIV, y obedece básicamente a razones financieras. Y es que el nombramiento de los obispos se había convertido en una lucrativa fuente de ingresos para la curia papal. Se perfilan disposiciones y costumbres que no son sino simonía bajo el auspicio papal. Se trata, en primer término, de las «annatas» (los beneficiarios nombrados por la curia deben pagar a Roma

28. F. JÜRGENMEISTER, *Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil* (Frankfurt 1988), 113, 115, 121, 126, 132-36, 138, 140, 142, 148.

29. *De ecclesiastica potestate* II cap. 9; cf. K. GANZER, 59, 67s.

las rentas del primer año) y de las «expectanzas» (suma anual pagada por derechos de expectativa a recibir un beneficio). Una vez que la curia se había ido reservando progresivamente los casos de provisión, el papa Urbano v puso el punto final en 1363, cuando se reservó todos los arzobispados, obispados y abadías a partir de una determinada renta anual. La «libre elección canónica», objeto de enconado debate en la época gregoriana, en el que se emplearon serios argumentos espirituales y teológicos, fue abolida sin pena ni gloria por el mismo papado, y no por razones pastorales, sino puramente financieras. Desde entonces rige en la Iglesia latina el principio general de que los obispos son investidos canónicamente por el papa. Y aunque desde el siglo XV el papado tuvo que compartir esta prerrogativa del nombramiento de los obispos con los reyes, también en estos casos se precisa de la investidura canónica oficial por Roma de los obispos nombrados por el rey; esto vale también para aquellos casos (como el de Alemania) en que se restableció la elección por el cabildo catedralicio.

Este proceso tenía que repercutir necesariamente sobre la teoría. Desde este momento, en la realidad eclesial todo poder procede del papa. La doctrina defendida por Agustín Triunfo a comienzos del siglo XIV, según la cual el poder de orden de los obispos procede directamente de Cristo, mientras que el poder de jurisdicción es concedido por el papa, será la postura oficial romana predominante hasta el Vaticano II. Esta doctrina podía apoyarse en la realidad eclesial. Teoría y praxis se refrendan recíprocamente, de modo que en los autores de la época del Vaticano I y posteriores se impone la idea de que no puede ser de otra manera: el papa nombra a los obispos, y si antaño han ejercido este derecho otras instancias eclesiales, como los patriarcas o metropolitas, lo han hecho sobre la base de una delegación papal. Pero esta interpretación no tiene nada que ver con el verdadero transcurso de la historia.

4
La crisis del primado en la Baja Edad Media

El papado experimentó la crisis más peligrosa de su historia, con la consiguiente pérdida de autoridad, con ocasión del Gran Cisma de finales de la Edad Media, cuando durante casi cuarenta años (1378-1417) no se supo quién era el papa legítimo, y se produjo la lucha entre el concilio y el papa.

4.1. El cisma papal

Después del largo período del papado de Avignon (1309-1376), que fue prácticamente un papado francés, resultó elegido en 1378 un italiano, lo cual parecía significar la vuelta a la normalidad eclesial. De hecho, el nuevo papa, Urbano VI (1378-1389), era sensible a la reforma y partidario de la misma. Sin embargo, no estuvo a la altura del problema planteado por la oposición nacionalista dentro de un colegio cardenalicio mayoritariamente francés, al que hizo sentir su autoridad con burda arrogancia. Ello provocó que, tres meses y medio más tarde, los cardenales franceses impugnaran la validez de su elección. Sin duda, ésta había tenido lugar bajo fuertes presiones de la calle y en unas condiciones que hacen difícil hablar de una elección libre. Otra cuestión –ardua de responder entonces, e incluso ahora– es saber si una elección, quizá inicialmente inválida, ha podido ser «sanada» por la aceptación fáctica en los meses siguientes, y si los cardenales no han sido desposeídos del derecho de cuestionar esa elección como inválida. En todo caso, eligieron en Fondi, en la frontera del reino de Nápoles, a otro papa, que adoptó el nombre de Clemente VII (1378-1394).

Así se produjo el cisma papal más grave y más largo de la historia, el cual, partiendo en dos a la cristiandad, duró casi cuarenta años (1378-1417). Alemania, Italia, Europa del Norte y del Este e Inglaterra estaban de parte de Urbano VI y sus sucesores, residentes en Roma; Francia, la Península Ibérica (excepto Portugal) y Escocia eran partidarios de Clemente VII y de su sucesor, Benedicto XIII (1394-1417), establecidos en Avignon. El cisma arraigó profundamente, dado que los dos papas encontra-

ron sucesores, y los bloques políticos cimentaron la división con su lucha por el poder. A diferencia de otros cismas precedentes, muy pronto se puso de manifiesto que ninguno de los dos papas conseguiría el reconocimiento de toda la cristiandad.

¿Qué podía hacer la Iglesia para salir de aquel callejón sin salida? Durante los tres primeros decenios se buscó, junto con los papas, una solución inmanente al sistema, sin recurrir a una instancia exterior. Lo cual es históricamente comprensible, ya que épocas precedentes habían conocido tres cismas cuya duración había llegado a los dos decenios (1080-1100, 1130-1138, 1159-1177) y que se resolvieron sin el arbitraje de un concilio, puesto que uno de los papas había logrado el reconocimiento general. A la muerte de uno de los papas se presionaba a los cardenales para que no designaran a un sucesor; y, una vez elegido éste, se le sugería la dimisión, o al menos se le pedía que hiciera una declaración de su disposición a dimitir en el caso de que el papa rival también se aviniera a hacerlo. Esta solución recibió el nombre de *via conventionis* o *compromissi:* dimisión de los dos papas sobre la base de un acuerdo bilateral. Esta solución tenía la ventaja de que ninguno de los dos papas debía renunciar a su pretensión de legitimidad en favor del otro; y entonces, sin la carga del pasado, se podía proceder al nombramiento de un nuevo papa. Un acuerdo de esta naturaleza parecía haberse alcanzado realmente en 1408, treinta años después de la irrupción del cisma. Los dos papas habían acordado un encuentro en Savona, en la Riviera, para hacer pública su dimisión. Y, de hecho, hasta allí llegó el papa de Avignon, Benedicto XIII, pero no su colega romano, Gregorio XII (1406-1415). Finalmente, Benedicto decidió salir al encuentro de Gregorio, y ambos papas llegaron a estar a 50 kilómetros de distancia el uno del otro, Pero la «cumbre papal» no llegó a celebrarse. De este modo, el papado desbarató la última oportunidad de restablecer por sus propias fuerzas la unidad de la Iglesia.

Este comportamiento casi grotesco de los dos papas sólo se entiende a la luz de factores externos. Cada uno de los papas estaba convencido de sus derechos, que ambos identificaban con las prerrogativas del oficio papal; pensaban, por tanto, que dimitir equivalía a renunciar a la prerrogativa papal de no ser juzgados por una instancia superior. Los papas del cisma eran prisioneros de su sistema, es decir, de la teoría papal extrema, que llevaba al absurdo de no poder solucionar la situación. En el fondo, era aquella absolutización del papado la que había metido a la

Iglesia en el callejón sin salida del cisma. Este sistema conducía a la absurda consecuencia formulada en tiempos del papa romano Bonifacio IX (1389-1404), según la cual en el caso de un cisma desgraciado e irresoluble sólo cabe confiar en la providencia divina, porque toda intervención humana –un concilio, por ejemplo– constituía «una presuntuosa injerencia en el orden establecido por Dios». La solución, pues, sólo podía venir dada por una nueva eclesiología.

4.2. El conciliarismo

Por «conciliarismo» (o, mejor dicho, idea conciliar) se entiende aquella doctrina según la cual el concilio está por encima del papado como instancia de control y límite frente a abusos de poder, bien sea únicamente en situaciones excepcionales (cisma, «papa haereticus» o fracaso total del papado: teoría conciliarista «moderada»), bien sea por principio y de forma general (conciliarismo radical). La Iglesia universal y el concilio ecuménico, que es su «representación» más plena, son portadores originarios de todos los poderes, incluidos los que son propios del papado en su funcionamiento normal. En su forma más moderada (Pedro d'Ailly, por ejemplo), la teoría conciliar afirma que el papa detenta en sí la «plenitud de poder», y el concilio no puede ponerle límites. Sin embargo, en caso de necesidad, el concilio es la instancia de control a la que compete determinar si el papa ha traspasado los límites de su poder o ha actuado contra la esencia de su ministerio; sería algo así –empleando una terminología moderna– como una especie de tribunal supremo constitucional de la Iglesia.

La idea conciliar se desmarca claramente de la rígida teoría papal de un Egidio Romano o un Agustín Triunfo: el papa como cabeza del cuerpo de la Iglesia y fuente de toda autoridad representa *eo ipso* a la Iglesia, de modo que sólo es responsable ante Dios, no ante los hombres; además, el concilio recibe su autoridad del papa, y por eso nunca, ni siquiera en casos de excepción, puede actuar sin él.

¿De dónde procede la teoría conciliar? Bajo esta forma, no se ha desarrollado hasta el siglo XIV, y alcanza su apogeo en la situación apremiante del cisma. Sin embargo, las raíces del conciliarismo son mucho más vetustas. El conciliarismo surge, en primer lugar, a partir de la elaboración sistemática de elementos

«conciliares» tradicionales contenidos en la canonística medieval; o, dicho de otro modo, de las «fisuras» ya mencionadas de la teoría papal, que ahora sirven de punto cardinal para elaborar un nuevo pensamiento. Se trata, sobre todo, de la cláusula del «papa haereticus» como excepción al principio «prima sedes a nemine iudicatur», y la idea de la autoridad superior del concilio en cuestiones de fe. Estos elementos –que también se encuentran dispersos en los autores papalistas, disonantes con respecto al planteamiento papalista de conjunto, y más bien como vestigios de la tradición más antigua– van a ser sometidos a una reflexión sistemática, pasando a ocupar el centro de la idea de Iglesia.

La experiencia histórica del fracaso del papado en el cisma proporciona el impulso concreto para esta reflexión. Ya en 1380, justo al comienzo del cisma, dos *Magistri* alemanes en París, Konrad von Gelnhausen y Heinrich von Langenstein, habían presentado la «via concilii» como el único modo de salir del cisma, apelando a la doctrina tradicional del derecho de emergencia. Su tesis resultaba demasiado novedosa, incluso en la Universidad de París, como para imponerse sin más, hasta el punto de que tuvieron que abandonar la capital francesa. Tuvo que transcurrir una generación para que se tomara conciencia de que no había otra salida al cisma que un concilio sobre los papas. Desde comienzos del siglo XV, la Universidad de París se convierte, bajo la batuta de Jean Gerson y Pierre d'Ailly, en el centro del conciliarismo; y lo seguirá siendo durante mucho tiempo. Aun cuando el ministerio papal reciba su autoridad de Cristo, ello no significa que el papa concreto pueda sustraerse a todo juicio humano. El papa podría ser depuesto, no sólo en caso de un fracaso culpable, sino también cuando objetivamente representara un obstáculo para la unidad y el bien común de la Iglesia.

Por otro lado, estaba muy extendida la convicción de que sólo un concilio haría posible la «reforma de la Iglesia en cabeza y miembros», y que en aquella situación concreta el concilio no podría tener lugar con la anuencia del papa, sino más bien obligándole a ello. Desde el concilio de Vienne (1311-1312) no enmudecían aquellas voces que proclamaban que el papado era el principal obstáculo para la reforma. Con el sistema de reservas, annatas y expectanzas, el aspecto financiero ocupaba el centro del gobierno eclesial, se corrompía la Iglesia y se cometía simonía bajo las insignias papales. Muy ligado a ello estaba el abuso en la justicia eclesiástica: así, Juan XXII excomulgó en 1328 a 36 obispos y 46 abades por impago de impuestos vencidos. Desde 1300, las quejas de este tipo aumentaron de manera incesante. En el concilio de Vienne, Guillaume la Maire atestigua el dilema ante el que se encontraban muchos de aquellos reformistas que para nada cuestionaban el principio de la plena potestad papal. Después de protestar contra la praxis romana de reservas (que entonces estaba comenzando), constata con resignación: si el papa apela a su «plena potestad», entonces debemos soportar todo aquello con calma, «pues nadie puede decirle: ¿por qué obras así?»[30]. El movimiento conciliar posterior no se contendrá ante esa pregunta. En Constanza, Jean Gerson se desataba en improperios contra el «obstáculo horrible y espantoso» que imposibilita toda reforma, es decir, contra la idea de que nadie pueda decir al papa: «¿Por qué obras así?», como si no estuviera sometido a las leyes, sino por encima del derecho; lo cual significa la perversión del papado en «una tiranía que destruye a la Iglesia»[31].

Hay que señalar, asimismo, el influjo ejercido por el modelo socio-político de la época: el modelo *corporativo* o de la *universitas*. El siglo XIV es una época que ha desarrollado modelos de cogestión jerarquizada y de asociación corporativa en el terreno político y social. Éste es el caso de los parlamentos o asambleas de los «estados» que, en los Reinos, representan al «pueblo» en el sentido propio del bajomedievo (distribuido en estamentos) y ponen límites al poder regio. Otro ejemplo de mayor influjo es la autogestión corporativa propia de las ciudades medievales, de las universidades y de las nuevas órdenes religiosas; en éstas el capítulo detenta el poder supremo, en razón de representar a la totalidad. Este modelo de la *universitas* ofrecía una nueva forma de organización social al Medievo, que hasta el siglo XII sólo había conocido soberanías personales (rey, duque, conde) en una jerarquía escalonada. En las corporaciones, la «universitas», representada por un gremio elegido, se convierte en portadora del poder supremo (soberanía), especialmente del poder legislativo. El «rector» está por encima de los particulares, no sobre la «universitas»; actúa, pues, como su mandatario. El conciliarismo entiende la relación papa-concilio en una clave similar: el papa está por encima de los miembros individuales de la Iglesia, no sobre la Iglesia como totalidad. Se

30. J. LECLER, *Vienne* (Mainz 1965) 152.
31. Homilía del 21 de julio de 1415, edit. por J. GILL, *Konstanz und Basel-Florenz* (Mainz 1967) 375-388; aquí 379.

puede desarrollar este paralelismo de diversos modos: el concilio es titular del poder legislativo, mientras que el papa lo es del ejecutivo; el principio «prima sedes a nemine iudicatur» significa que ningún particular puede juzgar al papa; ahora bien, no vale para la totalidad de la Iglesia y su representación en el concilio general, que podría deponer al papa no sólo en caso de herejía, sino también por otras causas graves (si escandaliza a la Iglesia, o en caso de cisma); aunque el ministerio papal procede de Cristo, los papas concretos no reciben directamente de Cristo su cargo, sino a través de las personas de la Iglesia; por consiguiente, el papa podría ser depuesto por la Iglesia en situación de necesidad. Esta orientación hacia modelos profanos se producirá posteriormente en el siglo XV, cuando los defensores de la teoría papal apelen al principio del derecho romano del «princeps legibus solutus». El siglo XV es, en efecto, una época en la que vuelve a abrirse paso el poder monárquico centralista, que va a arrinconar el constitucionalismo medieval. Aquí se muestra un sorprendente paralelo entre la evolución de la estructura eclesial y la de las estructuras políticas:

- Primeramente, existen varios niveles de autoridad independientes con una jerarquización escalonada: los grados inferiores, estando sometidos a los superiores, no derivan su autoridad de éstos. La soberanía está repartida. A este modelo obedece en el terreno político el feudalismo, y en el terreno eclesial la antigua (pre-gregoriana) relación entre el papa y los obispos.
- En segundo lugar, aparece el modelo de la *universitas*, siendo ésta portadora de una soberanía única e indivisa. A este modelo obedecen en el terreno político las corporaciones (ciudades, universidades, nuevas órdenes religiosas), y en el terreno eclesial el conciliarismo.
- Finalmente, viene el modelo absolutista, donde el príncipe es el portador de la única e indivisa soberanía y fuente de toda autoridad. A ello obedece en el terreno político el incipiente absolutismo regio, y en el terreno eclesial el papalismo[32].

32. Cf. al respecto J.A. BLACK, «Politische Grundgedanken des Konziliarismus und des papalismus zwischen 1430 und 1450», en (R. Bäumer, ed.) *Die Entwicklung des Konziliarismus* («Wege der Forschung» 279, Darmstadt 1976) 295-328.

El conciliarismo, por un lado, está profundamente arraigado en su contexto histórico; por otro lado, no se puede olvidar que se remonta a la antigua tradición sinodal de la Iglesia y a la conciencia de que las promesas de Cristo han sido hechas a la Iglesia en su totalidad[33]. Se trata de la antigua eclesiología de la «communio», que rebrota con dicho fenómeno conciliarista, después de haber sido reprimida desde la Alta Edad Media por la integración de la Iglesia en el sistema político del feudalismo (no sólo por la iniciativa del papado).

4.3. Los concilios de Pisa (1409), Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449)

Una vez que el papado dividido perdió la última oportunidad de restablecer la unidad eclesial por la «via conventionis», llegó la hora de la «via concilii». En aquella situación, la iniciativa de convocar un concilio competía –según el derecho entonces vigente– al colegio cardenalicio, que representaba a la iglesia romana frente al papa hereje. Los cardenales de las dos obediencias tomaron distancia de sus papas respectivos y convocaron un concilio general en Pisa. El concilio, reunido en 1409, abrió un proceso contra los dos papas y los depuso por «herejes» y «cismáticos». Y la acusación de «herejía» (que es verdaderamente importante, ya que sólo un papa hereje podía ser depuesto) se debe a que habían contravenido el artículo de fe sobre la única y santa Iglesia, pues con su negativa a dimitir voluntariamente impedían el camino de la reunificación eclesial. El concilio eligió nuevo papa a Alejandro V (1409-1410), que tuvo por sucesor a Juan XXIII (1410-1415).

Lo ocurrido en Pisa no constituye, en principio, un hecho «revolucionario», sino algo que se inscribe en la doctrina tradicional de la Iglesia referente al derecho en situación de emergencia y a la función del concilio en el caso de un papa hereje. Sin embargo, no se consiguió restablecer la unidad de la Iglesia: los papas no dimitieron, con lo que apareció un tercer papa en discordia; la «perversa dualidad» dio paso a la «maldita trini-

33. Sobre el concilio de Basilea, W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (Münster 1980). H.J. SIEBEN, «Der Konzilstraktat des Nikolaus von Kues "De concordantia catholica"»: *AHC* 14 (1982) 171-226.

dad» (a la «trinitas non benedicta, sed maledicta»). Aunque la mayor parte de la cristiandad estaba del lado del papa elegido por el concilio, los otros dos papas conservaban su obediencia (Benedicto XIII, en España y Escocia; Gregorio XII, en el reino de Nápoles y en algunos países alemanes).

La solución del cisma por la vía conciliar se logró en un segundo asalto, que tuvo lugar en el concilio de Constanza (1414-1418). Es mérito del rey alemán Segismundo el haber impedido que la tragedia de Pisa se repitiera; erigido en figura dominante e instancia central, Segismundo condujo los asuntos del concilio con habilidad diplomática y moderó aquellas largas y tediosas negociaciones. En colaboración con Juan XXIII, logró reunir primeramente un concilio de esta obediencia, que representaba a la mayor parte de la cristiandad. Además, los «papas» fueron tratados de modo más diplomático que en Pisa. En lugar de abrirles rápidamente un proceso, se les ofreció un «puente de plata»: se iniciaron negociaciones con ellos para que aceptaran dimitir voluntariamente, de modo que no fueran un obstáculo para la unión de la Iglesia; incluso se les ofrecía la posibilidad de re-convocar formalmente el concilio para hacer pública su dimisión. De este modo se tuvieron en cuenta las ideas de legitimidad de los papas respectivos, que podían mantener así sus prerrogativas, al igual que sus partidarios. Más importante que las ficciones jurídicas era lograr el objetivo último de restablecer la unidad.

En este contexto se planteó el problema de la situación de Juan XXIII. Inicialmente, el concilio de Constanza era un concilio de su obediencia. Para él mismo y para un buen número de los Padres conciliares, se trataba de proporcionar a su papado el reconocimiento general y conseguir por medios pacíficos la dimisión de los papas «cismáticos» Angelo Correr (Gregorio XII) y Pedro de Luna (Benedicto XIII), que en caso necesario serían depuestos. La postura de Juan XXIII tenía su lógica, pues podía invocar en su favor el mismo principio en el que se apoyaban los Padres de Constanza: en situación de emergencia, el concilio era superior al papa. Al fin y al cabo, él había sido elegido por el concilio de Pisa. Si ahora se atropellaba la decisión de Pisa, se corría el riesgo de llegar a la situación no ya de tres papas, sino de cuatro; en una palabra, se destruiría la base jurídica que constituye el único punto de partida desde el que se puede partir. A pesar de todo, va a triunfar la postura de Segismundo, que, de cara a la cuestión de la unidad, incluía también la dimisión del papa pisano; no le parecía posible que los otros «papas» se resignaran en favor de un concilio de Juan XXIII. Primeramente, éste accedió a abdicar; pero un inesperado acontecimiento amenazó con arruinar todos los esfuerzos emprendidos en favor de la unidad: Juan XXIII, disfrazado de mozo de cuadra, huyó de noche, marchando de Constanza a Schaffhausen, desde donde declaró que en Constanza no se sentía seguro ni libre, desencadenando la mayor crisis del concilio. El pánico se apoderó de los Padres conciliares. En un primer momento, fue Segismundo quien, cerrando las puertas de la ciudad, controló la situación, salvó el concilio y aseguró el camino de la unidad. Las embajadas se desplazaban desde Constanza a Schaffhausen en un continuo ir y venir. Entonces llegó otra mala noticia: el papa había huido nuevamente de Schaffhausen a Breisach; además, revocaba su promesa de abdicación, por forzada e inválida; al mismo tiempo, exigía que los cardenales abandonaran el concilio y se reunieran con él. Había llegado el momento crucial del concilio.

Se planteaba una cuestión de supervivencia: ¿se podía tolerar que el papa dinamitara el concilio, renunciando por un tiempo indefinido a la esperanza de encontrar una salida al cisma, o había que situarse decididamente por encima de la legitimidad jurídica propia del concilio? Esto último es lo que ocurrió bajo la guía de Jean Gerson, canciller de la Universidad de París.

Fruto de esta decisión es el decreto «Haec sancta», de 6 de abril de 1415[34], cuyas afirmaciones más importantes son las siguientes: el concilio proclama solemnemente su propia autoridad, que proviene directamente de Cristo. Este concilio, «reunido legítimamente en el Espíritu Santo», representa a la Iglesia y tiene su poder inmediatamente de Cristo. De ahí se deriva esta consecuencia práctica: todos, independientemente de su estado o dignidad, incluso papal, están obligados a obedecerle en cosas «que afectan a la fe, a la eliminación del cisma actual y a la reforma de la Iglesia en cabeza y miembros». Esta primera afirmación se orienta a la situación específica del concilio de Constanza; pero la segunda parte del decreto –que amenaza con sanciones a todos los que, «incluso revestidos de la dignidad papal», rechacen esta obediencia– entraña un alcance más general: vale no sólo para el concilio de Constanza, sino también para las disposiciones «de cualquier otro concilio reunido legítimamente» y que haya sido congregado bajo esas mismas premisas (fe, extirpación de cismas, reforma de la Iglesia).

34. Véase en Apéndice, texto n. 4.

Después nos ocuparemos de los problemas de interpretación de la «Haec sancta», que puso las bases para que el concilio siguiera reunido sin el papa y pudiera acabar con el cisma. Entonces se inició el proceso contra Juan XXIII, que fue hecho prisionero, conducido a Radolfzell y, finalmente, depuesto. Sólo Gregorio XII, el papa de la línea «romana», siguió el «modus» que había sido ofrecido a los tres papas: declaró su dimisión y reconvocó el concilio, cosa que no fue posible con el papa de la línea «aviñonesa», Benedicto XIII, personalmente el más íntegro de los tres, pero obcecado en su legitimidad y que contaba con el apoyo de los reinos españoles y de Escocia. Por encargo del concilio, Segismundo estableció negociaciones con Benedicto en Perpignan. Cuando Segismundo expuso en su presencia el parecer de que desde el comienzo del cisma en 1378 no había habido ningún papa legítimo, Benedicto pudo dar una respuesta tan lógica como ajena a la realidad. El papa Luna arguyó que en ese caso tampoco habría ningún cardenal válido, excepción hecha de él mismo, pues era el único cardenal vivo que había alcanzado la púrpura antes de 1378; por consiguiente, sólo él gozaba del derecho a elegir al papa. Y prometía elegir a un papa distinto de sí. Convencido de que con Benedicto no podía conseguir nada, Segismundo logró al menos que sus partidarios españoles le retiraran su apoyo. Entonces se reprodujo la misma escena de Gregorio: los partidarios de Benedicto y la «asamblea constanciense» se invitan recíprocamente a la celebración de un concilio ecuménico en Constanza. Se permitían así una ficción jurídica, por la que su presencia otorgaba al concilio una dimensión ecuménica. Benedicto (Pedro de Luna) fue depuesto en 1417. En su fortaleza de Peñíscola, en la costa mediterránea, como en su «arca de Noé», se siguió considerando como papa legítimo hasta su muerte (1423), no sin antes excomulgar al resto de la cristiandad; su presencia fue tolerada y protegida por el rey de Aragón, que lo utilizó como prenda para conseguir prebendas del nuevo papa.

En Constanza se planteó posteriormente esta otra cuestión: ¿había que acometer en primer lugar la laboriosa «reforma de la Iglesia en cabeza y miembros», a costa de preterir indefinidamente la elección del nuevo papa? ¿O había que proceder primeramente a la elección papal, aun a riesgo de que la urgente y necesaria reforma en la cabeza fuera preterida *ad infinitum*, como habían mostrado hasta la saciedad las amargas experiencias del pasado reciente? Ahora bien, si un concilio sin papa era sólo un recurso de urgencia, ¿no era la tarea prioritaria del concilio procurarse una cabeza? Pero entonces se planteaba esta otra cuestión: ¿acaso puede el concilio comprometer la voluntad del papa electo?

El resultado fue un compromiso que tenía en cuenta los intereses de las dos partes: por un lado, se daba prioridad a la elección del nuevo papa sobre la reforma; por otro, antes de proceder a la elección del nuevo papa, el concilio promulgó el decreto «Frequens», que obligaba a los futuros papas a celebrar concilios periódicamente (primero, cinco años después de la clausura de Constanza; más tarde, cada siete años; finalmente, cada diez años). Los papas podían adelantar estos plazos, pero no retrasarlos. Estas medidas impedían, por un lado, que se demorara la elección papal y, por otro, que la reforma de la Iglesia fuera escamoteada por la arbitrariedad del papa. Con ello se creaba una cierta garantía institucional para que la reforma y la idea conciliar, ligadas internamente, se pudieran prolongar más allá de Constanza. Fue elegido nuevo papa Martín V (1417-1431), en quien, después de casi cuarenta años, la Iglesia volvía a tener una cabeza indiscutible.

Sin embargo, las esperanzas de que el decreto «Frequens» fuera a garantizar institucionalmente la continuidad del dispositivo conciliar resultaban engañosas. El decreto se cumplió sólo al principio. Cinco años después, se reunió el concilio de Pavía-Siena (1423-1424), que, debido a su escasísima concurrencia, se disolvió enseguida. Siete años más tarde, tuvo lugar el concilio de *Basilea* (1431-1449), que se enzarzó en un conflicto inacabable con el papa Eugenio IV (1431-1447). De entrada, se planteó una pregunta fundamental: ¿está el concilio por encima del papa, o éste por encima de aquél?; ¿tiene el papa derecho a disolver el concilio o, en su caso, a trasladarlo a otro lugar (en Italia)? La mayoría de los Padres reunidos en Basilea se opuso a este intento, apelando al decreto «Haec sancta», que había establecido la superioridad del concilio sobre el papa. En una primera fase, el concilio era más poderoso, pues contaba con el apoyo de la mayor parte de la cristiandad, y el papa Eugenio IV no tuvo más remedio que ceder. Pero una nueva constelación de fuerzas político-eclesiales proporcionó al papa una mayor libertad de acción. Esta situación se vio favorecida por los griegos, que en las negociaciones para la unidad con la Iglesia latina prefirieron una ciudad italiana a una ciudad al norte de los Alpes. Por otro lado, estaban interesados en la unión con el papa y no querían poner el

asunto de la unión eclesial en manos de un concilio en conflicto permanente con el pontífice. En aquel momento, Eugenio IV se sintió con el suficiente respaldo para trasladar el concilio a Ferrara y, posteriormente (1439), a *Florencia.* Entonces se produjo la ruptura definitiva entre el papa y el concilio. La minoría moderada de Basilea –de la que formaba parte Nicolás de Cusa, que hasta entonces había sido uno de los pilares del conciliarismo– obedeció a la llamada del papa; la mayoría, sin embargo, permaneció en Basilea y decidió definir dogmáticamente el conciliarismo, en el sentido de la superioridad general y sin condiciones del concilio sobre el papa. El decreto *Sacrosancta* define estas tres verdades:

a) El concilio ecuménico está por encima del papa.
b) El papa no puede disolver, aplazar o trasladar de sede un concilio.
c) Quien contradiga estas verdades incurre en herejía.

Eugenio IV fue depuesto por «hereje», ya que había atentado contra estas «verdades». El mismo año en que se llegaba a una engañosa unión con la Iglesia oriental, se producía en Occidente el último cisma papal: los Basilienses eligieron como papa al duque Amadeo de Saboya, que adoptó el nombre de Félix V (1439-1449). De nuevo se había embrollado la situación: ahora no sólo había dos papas enfrentados, sino dos concilios. Por lo demás, no se trababa de las pretensiones formales de legitimidad, como en el caso del gran cisma, sino de diferencias de fondo relativas a la estructura de la Iglesia. Todo apuntaba en la dirección de una ruptura confesional.

Este conflicto duró diez años. En primer término, el papado restaurado consiguió un triunfo sobre el conciliarismo. En 1449 abdicó Félix V. El concilio, trasladado entretanto de Basilea a Lausana, eligió papa a un tal «Tomaso Parentucelli di Sarzana», que no era otro que el papa regente, Nicolás V. Entonces el concilio se dio por disuelto.

Con todo, el conciliarismo no había sido derrotado totalmente, sino que se mantendrá como corriente subterránea durante los siglos XVI-XVIII, especialmente en Francia y en Alemania. Pero sí había quedado arrinconado. En cualquier caso, se trató de una victoria pírrica para los anticonciliaristas, que supuso un elevado coste y trajo consigo más pérdidas que ganancias. En realidad, el verdadero triunfador fue el sistema regalista de las iglesias nacionales en manos del incipiente

Estado moderno. Por el apoyo prestado a Eugenio IV, los Estados pasaron una elevada factura que incluía las prerrogativas de supervisión y control sobre la Iglesia («Placet» o «Exsequatur», que autorizan la promulgación de decretos eclesiales; «Recursus ab abusu», o recurso a la autoridad estatal frente a medidas disciplinarias eclesiales); a ello hay que añadir, además, el derecho a nombrar obispos, que estuvo en vigor en casi todos los grandes Estados europeos hasta el siglo XIX, garantizado oficialmente mediante un concordato con Roma, o bien ejercido sin más. En el Sacro Imperio Romano-Germánico, donde los obispos eran príncipes soberanos, se restableció la elección episcopal por los cabildos catedralicios. Por su parte, las fuerzas vivas defensoras de la idea conciliar buscarán ahora nuevos caminos de naturaleza centrífuga y que van a cuestionar o dañar la unidad, cayendo de manera inevitable en manos del regalismo.

El fracaso del conciliarismo tiene razones más profundas que la mera voluntad de poder de Eugenio IV. Por un lado, es obvio que la reunión periódica de concilios exigida en el decreto «Frequens» era una pretensión exagerada, dadas las comunicaciones de la época. Basilea, sin ir más lejos, adoleció de una notable ausencia de obispos. Su pretensión de «representar a la Iglesia universal» estaba en contradicción clamorosa con la representación real. En la práctica, fue una asamblea de expertos conciliares (en su mayoría profesores universitarios y miembros de órdenes religiosas) según el principio de la «disponibilidad»: hombres a los que sus «beneficios» les permitían largos años de ausencia de su lugar de residencia. Quizá no habría sido imposible encontrar modalidades nuevas para que los episcopados de los diversos países hubieran estado representados. Pero para ello era necesario un auténtico espíritu de colaboración en el seno de los episcopados nacionales. La falta de este genuino espíritu eclesial en la mayor parte de los obispos constituye la razón más profunda del fracaso de un conciliarismo moderado, acorde con la antigua tradición de la Iglesia.

Desde el momento en que todo quedó bajo el signo del conflicto y supeditado a la cuestión enquistada de la superioridad (¿quién está sobre quién?), el papado monárquico estaba en situación de obtener la victoria, dada su mayor eficacia y su capacidad de acción en el terreno político.

4.4. Los problemas del decreto «Haec sancta»

Para una concepción de la Iglesia orientada hacia el Vaticano I, aquellos sucesos y, sobre todo, el decreto de Constanza «Haec sancta», tanto ahora como entonces, constituyen un duro hueso que, en el fondo, al día de hoy la teología no ha logrado «roer». Son diversas las preguntas que se plantean: ¿cómo interpretar este decreto?; ¿contradice su afirmación de la superioridad del concilio sobre el papa la doctrina posterior de la Iglesia, y de modo especial la del Vaticano I?; ¿es el «Haec sancta» una definición dogmática que estaría en contradicción con el Vaticano I, hasta el punto de que uno de los dos ha de estar necesariamente errado?[35].

Ante todo, hay que considerar el «Haec sancta» en su contexto histórico. Se trata de un acto de legítima defensa de la Iglesia en una situación desesperada, en la que el papado ha fracasado de cara a la unidad de la Iglesia. En esta situación, «Haec sancta» pretende tan sólo dar legitimidad al concilio y proseguir la obra de la unidad. Por ello se puede afirmar que las mismas circunstancias históricas sugieren ya que no hubo voluntad de pronunciar una definición dogmática. Teniendo en cuenta esta situación, estaríamos ante una norma pragmática de la Iglesia en un momento de máxima emergencia y en el que era preciso actuar con rapidez; no era el momento para una reflexión pausada y con pretensiones de definición. Hay que añadir, además, que la actitud del concilio frente a los partidarios de Gregorio XII (así como con respecto a los seguidores de Benedicto XIII) muestra a las claras que Constanza no pone demasiado énfasis en el «Haec sancta», con tal de que se alcance la unidad. Efectivamente, *después* incluso de aprobar el mencionado decreto, los Padres conciliares permitieron que Gregorio XII, antes de abdicar, convocara nuevamente el concilio. Es decir, consintieron con él y con sus partidarios en la ficción jurídica de que el concilio sólo habría comenzado propiamente con su incorporación al mismo (con lo que todas las sesiones anteriores, incluyendo aquella en la que se aprobó el decreto «Haec sancta», no tenían validez alguna), y aceptaron resignadamente la bula de convocatoria, como si no se hubiera declarado expresamente que el concilio estaba legítimamente reunido en el Espíritu Santo, que había recibido de Cristo su autoridad y que todos le debían obediencia. En cierto modo, Constanza relativizó una vez más el principio conciliarista por amor a la causa de la unidad. Si ésta podía conseguirse sin apelar al «Haec sancta», como en el caso de los partidarios de Gregorio XII, no había necesidad de insistir en el decreto.

35. Véase: H. RIEDLINGER, «Hermeneutische Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten», en (A. Franzen y W. Müller, eds.) *Das Konzil von Konstanz* (Freiburg 1964) 214-38. A. FRANZEN, «Das Konstanzer Konzil. Probleme, Aufgaben und Stand der Konzilsforschung»: *Concilium* 1 (1965) 555-74. H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel* (Basel 1966). W. BRANDMÜLLER, «Besitzt das Konstanzer Dekret "Haec sancta" dogmatische Verbindlichkeit?»: *Römische Quartalschrift* 62 (1967) 1-17. R. BÄUMER, «Die Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete»: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 116 (1968) 44-52. Los estudios de Jedin, Bäumer y Brandmüller han sido publicados también en la obra de R. BÄUMER (ed.), *Die Entwicklung des Konziliarismus* (Darmstadt 1976).

Otro asunto es el de la interpretación del «Haec sancta»: ¿se refiere únicamente a la situación del cisma o a cualquier otra situación excepcional?; ¿hay que interpretarlo, por tanto, a la luz de la doctrina tradicional concerniente a las «situaciones de emergencia»? Con una interpretación de este tipo, el «Haec sancta» no entraría en contradicción formal con el Vaticano I, que presupone, efectivamente, la normalidad de la situación eclesial, en la que hay un papa legítimo e indiscutible. La situación excepcional no es objeto, pues, de consideración. Se podría partir del principio de que, en una situación en la que los creyentes de buena voluntad no son capaces de saber quién es el papa legítimo, no existe en realidad papa alguno, sino sólo «pseudo-papas». El «Haec sancta» habría declarado en realidad, no la superioridad del concilio sobre el papa, sino solamente sobre un «presunto» papa.

El apoyo más firme en favor de esta interpretación viene dado por el hecho de que, en el propio concilio, la argumentación está hecha totalmente en función de la situación. Los ponentes no miran más allá de la situación histórica, sino que tienen constantemente ante los ojos el cisma, la situación de emergencia y el fracaso de Juan XXIII. No argumentan de manera intemporal ni piensan en función de la situación normal de la Iglesia.

Por otro lado, en la redacción votada el 6 de abril (no en la del 30 de marzo) hay pasajes que van más allá de esta doctrina tradicional para casos de emergencia y que difícilmente pueden circunscribirse a una situación excepcional o al caso de un cisma. Nos referimos, ante todo, a la afirmación de que el concilio ha de ser obedecido no sólo en cuestiones referentes a la eliminación

del cisma, sino también en cuestiones que atañen a la fe y a la reforma de la Iglesia, tanto en su cabeza como en sus miembros; y a continuación se dice que esto vale no sólo para aquel concilio en cuestión, sino para cualquier concilio posterior. También estas afirmaciones podrían ser interpretadas como válidas para una situación de excepción. Hay indicios para pensar que lo de «la reforma de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros» no se entendió como una tarea planteada a todo concilio, sino como la tarea de aquella específica situación histórica. Entonces, cuando se habla de «cualquier concilio posterior», bajo las premisas de «erradicación del cisma, cuestiones de fe y reforma de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros», puede pensarse en una situación extrema, eventualmente repetible, ante la que la Iglesia podría encontrarse en el futuro. Aunque hay que reconocer que esta interpretación resulta un tanto artificiosa.

De hecho, ese pasaje no figuraba aún en la primera versión del 30 de marzo. Entretanto, llegó la noticia de la segunda huida de Juan XXIII, y en este ambiente, sumamente tenso y agrio, se impuso el decreto en su versión radical del 6 de abril. La mayoría de los Padres conciliares apenas percibió las repercusiones de largo alcance inscritas en ese pasaje. Era el momento de actuar, no el momento de hacer una reflexión teológica sosegada. Cuando se trata de apagar un fuego, no es momento de sopesar la competencia del cuerpo de bomberos. En cierto modo, se trataba de una operación vital, cuyas consecuencias no eran previsibles, pero de la que también se podría decir que, si no se efectuaba, no habría, humanamente hablando, otra oportunidad de curación.

Sin embargo, en una situación de este tipo la Iglesia tampoco puede pasar por alto el orden dispuesto por Jesucristo. Por eso se podría decir que, aun cuando la «Haec sancta» no es una definición dogmática, sí tiene un carácter modélico para la Iglesia del tiempo posterior (también como correctivo al Vaticano I). Se trata de una importante decisión de principio para el caso posible de un fracaso total del ministerio papal, que debiera ser tomado en serio y ante cuya eventualidad no bastaría con resignarse y limitarse a confiar en la guía del Espíritu Santo, «que no permitirá tal cosa». Aquellos acontecimientos tienen una significación inapreciable para la Iglesia de todos los tiempos: cualquier eclesiología que únicamente vincule a la Iglesia con el papa, pero no a éste con aquélla, es refutada por la experiencia histórica del Cisma y los sucesos concomitantes. El ejemplo de

Constanza muestra, precisamente, que no sólo es válida la conocida fórmula de Ambrosio, «ubi Petrus, ibi ecclesia», sino también su contraria: «ubi ecclesia, ibi Petrus». No siempre es Pedro la norma inequívoca de una realidad, como la de la Iglesia, que es en sí bastante más ambigua y compleja. También puede ser lo contrario; y por eso es preciso que, en tiempos de normalidad eclesial, sea la Iglesia, con su testimonio y su recepción, quien determine la función papal y sus decisiones.

EXCURSUS 1
El primado y la escisión de la Iglesia Oriental. El Concilio de Florencia

¿Qué papel desempeñó la cuestión del primado en la separación de las Iglesias de Oriente y Occidente? Normalmente, la mutua excomunión decretada en el año 1054 por el legado papal Humberto da Silva Cándida y por el patriarca Miguel Cerulario pasa por ser la fecha de dicha separación. En realidad, este acontecimiento no es más que un incidente –muy destacado, eso sí– dentro de un proceso que se extiende del año 1000 al 1200. Desde Gregorio VII, los papas habían acusado a los griegos de «desobedientes», por no reconocer la forma del primado papal tal como había sido acuñada en Occidente; pero no por ello les consideraban excomulgados. Para los griegos, por su parte, la introducción unilateral del «Filioque» en el Credo (que en Roma sólo será efectiva en 1014, por iniciativa del emperador alemán Enrique II) constituía el principal reproche contra Occidente; prescindiendo de la cuestión dogmática, se percibía en ello una violación del principio de la «communio» eclesial, ya que Occidente había procedido a hacerlo sin consultar a Oriente. Por ambas partes había, pues, una ruptura de la «communio», de modo que el paso a una escisión eclesial mostraba unos contornos bastante difusos. Los ulteriores intentos de unión, emprendidos por el emperador bizantino por razones políticas, fracasaron por muy diversos motivos. Los papas cometieron sistemáticamente el error de dirigirse sólo al emperador, presuponiendo en Bizancio un cesaropapismo que ya no existía. Además, no se podía restablecer la unión «desde arriba», porque el pueblo y,

sobre todo, el monacato conservador, auténtico guardián de la ortodoxia, se opusieron enérgicamente a tales intentos.

En último término, la cuestión del primado se convirtió en la razón decisiva para la imposibilidad de alcanzar la unión. Occidente intentó reiteradamente imponer a Oriente una eclesiología monárquica, donde el papa fuera la única cabeza visible de la Iglesia; en consecuencia, la única unión imaginable consistía en un retorno a la obediencia a la Sede apostólica. La aproximación desde Occidente a la concepción griega fracasó, asimismo, por un desconocimiento de la historia que impedía la relativización del propio punto de vista. El papado tendía a interpretar como privilegio y concesión papal todo aquello que estaba dispuesto a reconocer como autonomía de la Iglesia Oriental (por ejemplo, los derechos de los patriarcas), pero no como un reconocimiento de la existencia de un Derecho propio. «A la Sede apostólica compete la *plenitudo potestatis,* de modo que también admite a las otras iglesias [especialmente a las Iglesias patriarcales] *in partem sollicitudinis*»: con esta fórmula, ajena al pensamiento griego y no acorde con la realidad histórica, se pretendió describir esa relación desde Inocencio III hasta el II concilio de Lyon (1274)[36]. La propuesta de convocar un concilio ecuménico para solventar las diferencias fue rechazada durante largo tiempo por parte papal, puesto que Roma entendía que su rango no derivaba de las decisiones conciliares, sino de la institución divina; en consecuencia, el primado de Roma no estaba sujeto a un debate conciliar. Las objeciones griegas frente a la idea romana del primado están perfectamente expresadas por el griego Nicetas en los «Dialogi» de Anselmo de Havelberg (siglo XII):

> «Pero la iglesia romana, a la que nosotros no negamos su primacía entre las iglesias hermanas [las patriarcales], y a la que reconocemos el puesto de honor y de presidencia en un concilio ecuménico, con su arrogancia al asumir la monarquía, que no era propia de su ministerio, se ha separado de nosotros y ha dividido a los obispos y a las Iglesias de Oriente y Occidente de acuerdo con la división del Imperio... Aunque no discrepamos de la iglesia romana en la fe, ¿cómo podemos, dado que actualmente ya no celebramos concilios con ella, aceptar sus decretos, que ellos elaboran sin nuestro consejo y hasta sin nuestro conocimiento? Si el papa, sentado en el trono de su gloria, quiere lanzar improperios contra nosotros o dispararnos, por así decirlo, sus decretos, y juzga de nosotros y de nuestras iglesias no por nuestro parecer, sino por su beneplácito y propio arbitrio, y hasta impera sobre ellas, ¿qué clase de fraternidad o de paternidad es ésta? ¿Quién puede soportar algo así con ecuanimidad? Ya no podemos, pues, ser llamados hijos de la Iglesia, porque ya no lo seríamos, sino que seríamos verdaderos esclavos... Sólo gozaría de libertad la iglesia romana, que, al imponer su ley a todos los demás, quedaría ella misma fuera de la ley. No sería ya la madre bondadosa de sus hijos, sino la dura e imperiosa señora de sus esclavos. ¿De qué nos valdría, entonces, la ciencia bíblica? ¿De qué los estudios de las letras? ¿De qué la disciplina doctrinal de los maestros? ¿De qué los nobilísimos ingenios de los sabios griegos? La sola autoridad del pontífice romano, que, como tú dices, está por encima de todo, hace vano todo eso. ¿Debe ser él el único obispo, el único maestro, el único preceptor? ¿Debe él dar cuenta únicamente ante Dios, como único buen pastor, de todo cuanto le ha sido confiado?»[37]

36. W. DE VRIES, «Innocenz III. und der christliche Osten»: *AHP* 3 (1965) 87-126; la fórmula de 1274, en *DS* 861.

Ante estos reproches, Anselmo sólo podía esgrimir sus experiencias positivas con la iglesia romana, argumentando que quien la conoce de cerca encuentra en ella un modelo de clemencia, solicitud y justicia. Ésta fue exactamente la razón por la que, durante el siglo XII, se acumularon las apelaciones a Roma, con la esperanza de poder encontrar en ella más objetividad que en las iglesias locales, estrechamente involucradas en intereses políticos y en querellas familiares.

El concilio de Florencia de 1439 proporcionó la ocasión para un verdadero debate[38]. Tampoco aquí se alcanzó un acuerdo real, sino tan sólo una yuxtaposición de posturas (en el decreto de unión *Laetentur coeli* de 1439)[39]. Por un lado, este decreto pone de relieve la plena potestad de gobierno y de enseñanza del papa en el sentido y la terminología latinos: el papa ostenta el primado sobre toda la tierra y es el sucesor de Pedro, el vicario de Cristo, cabeza de la Iglesia universal, a quien Cristo ha confiado la «potestad plena» para regir y gobernar la Iglesia entera. Los griegos sólo estaban dispuestos a conceder una preeminencia a Roma como primera sede de la pentarquía, pero exigían una limitación del papado en favor de los derechos de los demás

37. *Dialogi* III 8 (*PL* 188, 1219).

38. Véase A. LEIDL, «Die Primatsverhandlungen auf dem Konzil von Florenz»: *AHC* 7 (1975) 272-289.

39. Véase en Apéndice, texto n. 5.

patriarcados; si no se introducía un *passus* de este tenor, «se suspenderían las negociaciones». Así consiguieron que, seguidamente, se subrayara el orden de la pentarquía, cuyos privilegios y derechos debían ser salvaguardados íntegramente. No se declara de qué modo se articulan estas dos afirmaciones. En cualquier caso, se renunció a hacer derivar la autoridad patriarcal de la «plenitudo potestatis» de Roma, tal como se había hecho en la fórmula de unión del II concilio de Lyon. Pero los representantes de la Iglesia occidental consideraron que sólo el enunciado sobre el papa tenía el carácter de una afirmación dogmática sugerida por el texto mismo, mientras que el segundo *passus* sólo tomaba en consideración una costumbre venerable. Para la mayoría de los griegos, Roma sólo era reconocida como cabeza en el sentido de cabeza de la pentarquía; de modo que el segundo *passus* constituye a sus ojos una limitación del primero; la expresión «como se contiene en...» ha de ser entendida, no como confirmación, sino como cláusula restrictiva. Aquella unión, acordada en estos términos, fracasó al igual que los intentos precedentes.

La definición del primado dada en Florencia ha conocido una historia muy movida en Occidente, donde no fue reconocido universalmente este concilio, ya que era contrario a Basilea. También fue discutida la ecumenicidad del concilio de Florencia en el concilio de Trento (1545-1563), y los franceses ciertamente rechazaron dicho concilio y su definición del primado. Durante los siglos siguientes, muchos de los autores galicanos (no todos), defensores del «Haec sancta» y del concilio de Basilea, pusieron en entredicho la ecumenicidad de Florencia y la postura «romana», que se apoyaba en aquel concilio[40]. Sólo a comienzos del siglo XIX conseguirá triunfar Florencia y su definición, a la vez que se superaba el galicanismo. En el Vaticano I (1869-70) se pondrá de manifiesto el desplazamiento de frentes. En este concilio, la minoría apela al concilio de Florencia con el argumento de que no es necesaria una definición de la infalibilidad del papa, pues en Florencia quedó claramente definido todo cuanto entraña el primado y sus prerrogativas[41]. Cuando el muniqués Döllinger, historiador de la Iglesia, puso en cuestión la ecumenicidad de Florencia, estaba atacando por la espalda a los obispos alemanes de la minoría, por lo que algunos de ellos le desautorizaron con bastante dureza[42].

40. Cf. H.J. SIEBEN, «Vom Florentinum zum Ersten Vatikanum. Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre»: *ThPh* 65 (1990), 513-548.
41. *Mansi* 51, 678 B/C, 680 C/D, 683 A/B, 685 B.

EXCURSUS 2
Los orígenes de la doctrina de la infalibilidad papal

En 1972, con su intervención en el debate suscitado por Hans Küng, Brian Tierney intentó suministrar las pruebas de que la doctrina de la infalibilidad papal no sólo es relativamente tardía, sino que tiene sus antecedentes en posiciones casi heterodoxas o en posturas críticas hacia el papado[43]. «Infalibilidad», por un lado, y «soberanía» o «plenitudo potestatis», por otro –ensambladas íntimamente en el siglo XIX por Cappellari y Joseph de Maistre–, habrían sido originariamente conceptos opuestos y enemigos. Y es que «infalibilidad» significaba –como reconocían desde el principio tanto sus defensores como sus detractores– restricción de la capacidad de actuación y de la libertad del papado, pues implicaba una decisión irrevocable para todo tiempo venidero. Los orígenes de la doctrina de la infalibilidad papal han de buscarse en la disputa franciscana sobre la pobreza de los siglos XIII-XIV, concretamente en el miembro de dicha Orden, perteneciente a la corriente espiritual, *Petrus Olivi,* el cual, hacia 1280, sostuvo que las decisiones papales en cuestiones de fe o de costumbres eran irrevocables y válidas para siempre. Con ello quería comprometer definitivamente al papado en la postura más rigurosa en la disputa sobre la pobreza, apoyada un año antes (1279) por Nicolás III con la bula «Exiit qui seminat». Se discutía la cuestión de si Cristo o los Apóstoles, individual o colectivamente, habían poseído cosa alguna. Este asunto constituía entonces una auténtica cuestión de fe. Se trataba de la comprensión última del seguimiento de Cristo, restablecido en su pureza adamita por Francisco de Asís, según pensaban los «espirituales». Tierney

42. K. SCHATZ, *Kirchenbild* (véase bibliografía), 161-169.
43. Véase bibliografía.

subraya que los defensores de la «plenitudo potestatis» papal ilimitada se habrían opuesto a esta nueva doctrina, pues habrían visto en ella una restricción de la capacidad de maniobra y actuación del papa. La situación debió de complicarse hasta el paroxismo cuando, en 1323, Juan XXII declaró herética la doctrina de que ni Cristo ni los Apóstoles, individual o colectivamente, hubieran poseído cosa alguna. Entonces los franciscanos espirituales le acusaron de herejía, apelando al principio de que aquello que ya ha sido definido por los papas, merced a la «llave de la ciencia» («per claves scientiae» = magisterialmente), es una verdad de fe y no puede ser puesto en duda por sus sucesores; pero el papa condenó esta proposición por «errónea».

En los dos años siguientes a la aparición de su libro, las tesis de Tierney provocaron una acalorada discusión[44]. La revisión básica y más abarcante del problema histórico en su conjunto ha sido hecha por Ulrich Horst[45], y sus conclusiones vienen a negar que Olivi haya desempeñado dentro de la historia de la doctrina de la infalibilidad el papel clave que Tierney le ha asignado, puesto que, por un lado, la época anterior –con los decretistas y la alta escolástica, con Tomás de Aquino y Buenaventura– está más próxima a esta doctrina que lo que Tierney reconoce. Por otro lado, el paso ulterior y decisivo tampoco fue dado precisamente por Olivi ni por los autores que se inspiran en él, sino que es consecuencia de las discusiones acerca del conciliarismo en el siglo XV.

¿Dónde situar, pues, los orígenes de la doctrina de la «infalibilidad papal»? A este respecto, al igual que en casi todas las prerrogativas vinculadas al primado, resulta imposible citar un autor o una época determinados en los que establecer el comienzo. En cualquier caso, y por lo que podemos saber históricamente, conviene recordar que el especial aprecio de que goza la comunidad romana tiene siempre que ver con la fidelidad en la fe y la salvaguarda de la «paradosis» (tradición o transmisión de la fe). «La fe de los romanos alabada en todo el mundo» (Rom 1,8) es una expresión que se repite constantemente a partir del

44. Las aportaciones más importantes son: STICKLER, *Catholic Historical Review* 60 (1974) 427-441; TIERNEY, *ibid.* 61 (1975) 265-273; STICKLER, *ibid.* 274-279; CONGAR, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 68 (1973) 162-167; BÄUMER, *Theologische Revue* 69 (1973) 441-450; TIERNEY, *ibid.* 70 (1974) 186-194; BÄUMER, *ibid.* 194s.

45. «Infallibilität und Geschichte. Ein Rüblick», en U. HORST, *Unfehlbarkeit und Geschichte* (véase bibliografía de la cuarta parte) 214-256.

siglo III. Y a partir del siglo V se hará patente el convencimiento de la pureza de la fe de la iglesia romana, que nunca ha errado, como lo testimonia ante todo Teodoro de Ciro, que, a propósito del «latrocinio de Éfeso» (449), escribe :

> «Este sacrosanto trono tiene la primacía sobre las iglesias de todo el orbe por varias razones, pero, sobre todo, porque ha sido preservado de toda mancha de herejía, y nadie que pensara de modo contrario se ha sentado en él, sino que ha preservado intacta la gracia de los Apóstoles»[46].

El convencimiento –especialmente firme en Roma, pero también fuera de Roma desde la fórmula de Hormidas (519)– de que «la iglesia romana no ha errado nunca (y nunca lo hará)» se diferencia del ulterior concepto de «infalibilidad del magisterio papal», ante todo, porque no se refiere puntualmente a decisiones dogmáticas concretas, sino al conjunto de la fe transmitida y a la tradición de Pedro, conservada intacta por la iglesia romana. Tampoco excluye que algunos papas puedan ser herejes, pues primariamente está referida a la tradición romana, y no exclusivamente a la persona del papa.

Ahora bien, en la eventualidad de un papa que incurriera en el error, ¿quién encarnaría a la iglesia romana? Para los decretistas (comentadores del «Decretum Gratiani») del siglo XII, la «iglesia romana» sería la Iglesia universal que está en comunión con Roma; la «romana ecclesia» es la «universitas fidelium», que, como totalidad, no puede perder la fe verdadera. O, cuando entienden «iglesia romana» en el sentido de la iglesia local de Roma, es al colegio cardenalicio al que desde el siglo XIII se atribuye la representación de esa incólume «iglesia romana» en caso de herejía o de fracaso radical del papa.

La aportación especial de los canonistas y teólogos desde el siglo XII hasta el XIV consiste en que el papel eminente que el papa desempeña en la determinación eclesial de la fe no se reduce a la mera conservación pasiva, sino que incluye además la definición activa de la fe. Sin embargo, no se había reflexionado aún suficientemente sobre si la causa de que esas decisiones fueran, en último término, absolutamente seguras había que buscarla únicamente en la persona del papa o en el hecho de que hubieran sido aceptadas por la totalidad de la Iglesia. Y es que no se argumenta en función de ningún tipo de conflicto, porque más

46. Carta 116: *SC* 111, 70.

bien se ve al papa y a la Iglesia, al papa y al concilio, en una armonía connatural.

Los canonistas del siglo XII, remitiéndose a un principio del «Decretum Gratiani», dicen que en todas las cuestiones de fe hay que acudir al papa[47]: «al papa compete decidir en materia de fe».

Un importante paso será el que dé *Tomás de Aquino,* según el cual el papa podría promulgar nuevas fórmulas de fe *(«Ad papam spectat editio symboli»*[48]). Pero, a la hora de fundamentar su afirmación, apela al hecho de que el papa es la cabeza del concilio, y consta que el concilio puede promulgar definiciones de fe. Cuando el concilio está reunido bajo la autoridad del papa, es éste quien lo ratifica. Al papa corresponde, por tanto, la decisión y responsabilidad definitivas en las conclusiones conciliares; a él compete «finaliter determinare ea quae sunt fidei» (decidir, en última instancia, en cuestiones de fe). Tomás no reflexiona acerca de la relación entre el papa y el concilio, a quienes ve en armonía natural, pero sí atribuye inequívocamente al papa la última palabra y la autoridad decisoria, teniendo por trasfondo los concilios generales papales de la Alta Edad Media, y en especial el Lateranense IV (1215). Éste era el modelo desde el que interpretaba el funcionamiento del magisterio eclesial.

Otro factor importante es la situación de las nuevas *órdenes mendicantes,* en especial la de los franciscanos, convencidos de que su forma de vida es un redescubrimiento del verdadero seguimiento de Cristo según el Evangelio. A ellos se les hace esta pregunta: ¿qué grado de seguridad proporciona la Iglesia a esa nueva forma de vida, vista como revolucionaria en múltiples aspectos? Para apoyar la conformidad de su forma de vida con el Evangelio, apelan a la infalibilidad de la iglesia romana. Y el primero en hacerlo no es Olivi, sino que ya antes lo había hecho *Buenaventura,* según el cual, si el papa ha errado en este punto (la ratificación de los franciscanos), entonces ha errado también la Iglesia universal, lo cual es imposible[49], porque el papa y la Iglesia son prácticamente intercambiables. Pero también en la argumentación de Buenaventura puede apreciarse una extraña oscilación. Por un lado, parece que el papa, «ante cuya definición no está permitido oponerse en modo alguno», representa a

47. «Quoties fidei ratio ventilatur»: *DG* pars II c. XXIV, q. 11, c. 12.
48. Summa Theol. II-IIae q. 1 art. 10.
49. *Apologia pauperum,* c. 11, 10 y 16; *De perfectione evangelica* q. II art. 2 t. 5.

la Iglesia *eo ipso,* y su veredicto, por tanto, es el de la Iglesia[50]. En otro momento, sin embargo, la verdadera razón parece ser que la Iglesia universal se ha adherido al veredicto del papa y ha aceptado a la orden franciscana: «...pues consta que la Iglesia universal acepta esta forma de vida y sus estatutos en todo el mundo»[51].

Esta tendencia a justificar la novedad de la propia forma de vida aparece también en *Petrus Olivi,* pero en el marco de la disputa en el seno de la orden franciscana sobre la pobreza. Olivi es el primero en utilizar explícitamente el término «inerrancia» para calificar las decisiones papales. En lo fundamental, no va más allá de Buenaventura: el papa no puede errar, por cuanto que expresa la fe de la Iglesia universal, que, tomada en su conjunto, es «inerrante». De lo contrario, se convertiría en hereje y dejaría de ser la cabeza de la Iglesia[52].

Que la inerrancia del papa (la expresión «infalibilidad» estaba entonces reservada a Dios) se funda en la de la Iglesia, y no al revés, es la postura común de los autores de la época. El papa es inerrante en la medida en que se apoye en la fe y en la vida de la Iglesia. Así, hacia el año 1330, Hermann von Schildesche afirma:

> «La decisión del papa se fundamenta en la Iglesia católica, que no puede errar ni apostatar de la verdad infalible, del mismo modo que el juicio de la cabeza se funda en el cuerpo... Por eso el papa, en tales asuntos, nunca pronunciará un juicio falso ni errará, *si está debidamente incorporado al cuerpo de la Iglesia* (si bene corpori Ecclesiae coaptetur)»[53].

Hay que advertir que aquí se utiliza la simbólica de la cabeza-cuerpo de manera diversa a la de la «plenitudo potestatis» en el terreno del poder de jurisdicción, en el que ya desde Inocencio III la imagen representa la dependencia unilateral del cuerpo respecto de la cabeza. Pero en materia de fe y de doctrina, se trata claramente de que la cabeza no se separe del cuerpo, sino que guarde con él una relación viva.

50. Así en la *Apologia pauperum,* c. 11.
51. *De perfectione evangelica* q. II art. 2 t. 5.
52. Véase U. HORST, *Unfehlbarkeit und Geschichte* (en bibliografía de la cuarta parte).
53. HERMANN DE SCHILDESCHE, *Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae Ecclesiae* (ed. de A. Zumkeller [Würzburg 1970], pars II c. 9, pp. 77s).

Un acusado desplazamiento de la infalibilidad hacia el papa como cabeza se produce, en cambio, en los autores *anti-conciliaristas* del siglo XV, que recurren ante todo a Tomás de Aquino, pero ya no sobre el trasfondo Lateranense IV, sino sobre el de Constanza y Basilea. Estos autores subrayan que el concilio sin el papa no proporciona una seguridad plena, pues, como ha demostrado la experiencia, especialmente en el caso del decreto «Sacrosancta» de Basilea, promulgado con pretensiones dogmáticas, los concilios solos pueden errar. La seguridad última reside en el papa, y sólo con su aprobación son infalibles y vinculantes las decisiones de un concilio. Hay que señalar que esta toma de postura se inscribe en el debate sobre la «infalibilidad del concilio», propugnada por los conciliaristas y, de modo especial, por los teólogos del concilio de Basilea[54]. En sentido estricto, la doctrina de la «infalibilidad del concilio» no tiene ninguna ventaja sobre la de la «infalibilidad del papa»; ambas se han desarrollado en una confrontación mutua. Desde antiguo, los concilios reconocidos por la Iglesia, especialmente los cuatro primeros, han sido considerados libres de todo error. Nadie podía impugnar sus definiciones sin incurrir en herejía. Pero si se preguntaba cómo podía saberse que habían definido la verdad, bastaba con responder: porque han sido aceptados por la Iglesia, que no puede errar. Hasta entonces, jamás se había establecido con tal claridad la doctrina de que un concilio ecuménico en cuanto tal, en determinadas condiciones formales y con independencia de su recepción por la Iglesia, garantiza la verdad. Esta pretensión de infalibilidad fue defendida expresamente por los conciliaristas, porque se encontraban en una situación profundamente conflictiva, de modo que el reconocimiento y la recepción de aquellos concilios (Pisa, Constanza y Basilea) por la Iglesia estaba pendiente o no era evidente. Y puesto que un concilio que reivindicaba su propia infalibilidad (Basilea) había depuesto mediante el decreto «Sacrosancta» a un papa (Eugenio IV) que, a su vez, negaba esta definición «infalible», por eso desde el lado papal se va a afirmar enfáticamente que una decisión conciliar no proporciona ninguna seguridad incondicionada si no es ratificada por el papa.

Con todo, la plena infalibilidad no se transfiere inmediatamente al papa solo. Primero se transfiere tan sólo a la ratificación papal la garantía última del concilio. Pero también para los autores de esa época, sobre todo los dominicos, el papa está ligado estrechamente a la Iglesia, de modo que sus textos fueron citados en el Vaticano I más por la minoría que por la mayoría partidaria de la infalibilidad. Y todavía se contempla el caso límite del «papa haereticus», en el que el concilio está por encima del papa. O se afirma, como es el caso de Torquemada, que en materia de fe el papa no puede oponerse a un concilio que decide con gran mayoría, y no porque el concilio esté por encima del papa, sino porque tiene una mayor capacidad de juicio.

54. Cf. H.J. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil* (Frankfurt 1983).

Antonino de Florencia († 1459) hace uso de una importante distinción que se encuentra ya en el general de los dominicos Hervaeus Natalis († 1323)[55]: el papa puede errar «ut persona singularis, ex proprio motu agens» (como persona privada, cuando actúa por propia iniciativa), pero no «utens consilio et requirens adiutorium universalis ecclesiae» (sirviéndose del consejo y recabando la ayuda de la Iglesia universal)[56]. Esta fórmula fue reiteradamente citada por los obispos de la minoría durante el Vaticano I.

A juicio de aquellos autores, el papa debe consultar a la Iglesia en orden a una definición; pero, además, la asistencia del Espíritu Santo no se le concede de un modo directo, sino a través de esa mediación humana de la consulta a la Iglesia, de modo que se apoye en la infalibilidad de la Iglesia en su conjunto. Si preguntamos a esos teólogos cómo ha de hacerse esa consulta a la Iglesia, encontramos respuestas diversas. Se dice, por ejemplo, que, según la importancia del asunto y, sobre todo, que, según que haya sido clarificada o no por la tradición, puede ser necesario reunir un concilio ecuménico, o puede bastar con una consulta hecha a los cardenales. Aquí se expresa la idea de que la decisión definitiva en materia de fe corresponde al papa, y sin su concurso no es posible una decisión infalible; sin embargo, por otro lado, también es cierto que el papa no es autónomo, sino tributario de la Iglesia y de su fe; no goza propiamente de una infalibilidad «personal», al margen de la infalibilidad de la Iglesia, basada en una especie de «iluminación» especial. En suma, se subraya la referencia recíproca del papa a la Iglesia, y viceversa.

Estos autores conservan aún el recuerdo reciente del Cisma. Conocen el fracaso del papado de ese tiempo y, en su reflexión

55. U. HORST, *Unfehlbarkeit und Geschichte* (véase bibliografía de la cuarta parte) 234.
56. *Summa Theol.* III tit. 22 c. 3.

teológica, no pueden ignorar tal experiencia, aunque no sean conciliaristas. Conforme se vaya haciendo más lejana aquella experiencia, tanto más fácil será su olvido y su arrinconamiento. Esto vale ya para el cardenal *Cayetano* y los otros teólogos dominicos de comienzos del siglo XVI[57]. Cayetano utiliza, por un lado, la distinción de Antonino de Florencia: el papa puede errar como persona privada, mas no cuando compromete definitivamente a toda la Iglesia. Al igual que en el caso de Antonino, esta afirmación se funda en la infalibilidad de la Iglesia como totalidad que no puede incurrir en error. Resulta llamativo, no obstante, el giro imprimido a la argumentación tradicional: si Antonino argumentaba diciendo que el papa no puede errar cuando *se apoya en la Iglesia,* ahora se dice: *porque el papa compromete a la Iglesia,* la Iglesia no puede errar (pero un error del papa en una definición de fe induciría a la Iglesia al error), y queda excluido también el error del papa[58]. Para Antonino, por tanto, es primariamente infalible la Iglesia en su totalidad, y el papa participa de esa infalibilidad en calidad de representante y portavoz. Para Cayetano, en cambio, es primariamente infalible el papa; la infalibilidad de la Iglesia sólo precede a la del papa a modo de causa final, no de causa eficiente. «La antigua idea de que la Iglesia es el dato primero que, en cierto modo, transfiere a la cabeza su propia verdad, es reinterpretada en el sentido de que la causalidad tiene su origen en la cima, y luego abarca a la totalidad»[59].

En el caso de un abuso papal del poder (o de herejía, o de algo semejante), los autores tienden cada vez más a recomendar la oración y la confianza en Dios (que hará morir pronto a ese papa). También hay quienes dicen que el hecho de que un papa sea hereje debería ser ratificado por Dios mismo mediante un milagro o algo así. E incluso se afirma que habría que obedecer a un papa hereje, del mismo modo que se obedece a un príncipe impío. Esta ingenua referencia a la providencia divina no sólo produce la impresión de que nunca hubiera habido un gran cisma, sino que además corre un tupido velo sobre la problemática suscitada por dichos autores y sobre el escándalo del papado durante el Renacimiento.

57. Sobre ello, véase U. HORST, *Zwischen Konziliarismus und Reformation* (véase bibliografía).
58. *De comparatione auctoritatis papae et concilii,* c. IX, nn. 131s.
59. U. HORST, *Zwischen Konziliarismus und Reformation,* 29.

Ciertamente, también desempeña su papel el hecho de que una forma de gobierno monárquica (absolutista) gozaba de mayor plausibilidad en aquella coyuntura histórica. Y se argumentaba desde la necesidad de que hubiera un monarca que recondujera la diversidad a la unidad y garantizara el orden. En este sentido, es de destacar la argumentación del dominico Torquemada, según el cual, del mismo modo que en el ámbito del Estado el príncipe debe estar por encima de las leyes, para que pueda «mover al estado adondequiera» («movere rempublicam ad omnia»), así también el papa debe «mover y dirigir con su magisterio» («magisterio movere et dirigere») a la Iglesia[60]. Ya no se trata únicamente de mantener a la Iglesia (o al Estado) en el orden establecido del derecho y la verdad, sino de «mover» (a la Iglesia o al Estado); pero ello requiere nuevas decisiones, para las que resulta naturalmente más eficaz un poder monárquico libre de restricciones y de leyes inoportunas. En lugar del concepto estático de gobierno, propio de la Edad Media, se ha introducido, tanto en la Iglesia como en el Estado, un concepto más dinámico. Aunque, desde el punto de vista político-eclesial, la evolución de los Estados gobernados por soberanos absolutos ha tenido efectos centrífugos (por ejemplo, el galicanismo francés), también es verdad que ha estimulado al mismo tiempo el absolutismo papal: en su oposición a los Estados y en la afirmación de su propia soberanía, la Iglesia se convierte en un reflejo del mundo y del poder político.

60. Citado por J.A. BLACK (nota 32), 324.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

R. BÄUMER (ed.), *Die Entwicklung des Konziliarismus* (Darmstadt 1976).
- *Das Konstanzer Konzil* (Darmstadt 1977).

Y. CONGAR, «Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts», en: *Sentire ecclesiam,* Homenaje a H. Rahner, ed. por J. Daniélou y H. Vorgrimler (Freiburg 1961), 196-217.

A. FRANZEN - H. MÜLLER, *Das Konzil von Konstanz* (Freiburg 1964).

U. HORST, *Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden* (Roma 1985).

W. IMKAMP, *Das Kirchenbild Innocenz III. 1198-1216* (Stuttgart 1983).

F. KEMPF, «Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystem des kanonischen Rechts von der gregorianischen Reform bis zu Innocenz III»: *AHP* 18 (1980) 57-96.

M. MACCARRONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale* (Roma 1952).

L.F.J. MEULENBERG, *Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII* (s-Gravenhage 1965).

K. PENNINGTON, *Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the 12th and 13th Centuries* (Philadelphia 1984).

K. SCHATZ, «Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III»: *AHP* 8 (1970) 61-111.

H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters 847-1378* (Paderborn 1984).
- *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation 1378-1521* (Frankfurt 1983).

B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Oxford 1955).
- *Origins of papal infallibility 1150-1350. A Study of the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages* (Leiden 1972).

CUARTA PARTE

EL PRIMADO COMO SEÑA DE IDENTIDAD CONFESIONAL EN LA EPOCA MODERNA

1
De la ruptura confesional a la Ilustración

A primera vista, puede parecer extraño que en el concilio de Trento (1545-1563) no se llegara a ninguna definición acerca del primado, a pesar de que dicho concilio trató de fijar dogmáticamente todos aquellos puntos de la doctrina católica que eran impugnados por los Reformadores. Concretamente, la polémica protestante del «Anticristo» recomendaba una toma de postura dogmática en defensa del derecho divino del papado. Sin embargo, no fue así, y no porque un grupo de Padres conciliares no reconociera un primado de derecho divino, ni tampoco porque la cuestión no fuera debatida. Muy al contrario: la cuestión del primado y la relación entre éste y el episcopado resultó tan controvertida en Trento que puso al concilio al borde mismo del fracaso[1]. Esto vale, sobre todo, para el último año (1563), cuando todavía estaban presentes los franceses, en que se puso de manifiesto que no era posible alcanzar un consenso sobre el contenido concreto del primado y sus derechos. El intento de hacer prevalecer la definición del primado del concilio de Florencia fracasó ante la oposición de los Padres franceses, que ni reconocían este concilio ni estaban dispuestos a aceptar su definición de la «plena potestad» del papa para apacentar y regir a toda la Iglesia. La discusión sobre el origen del poder episcopal de jurisdicción, surgida en el marco del decreto sobre el sacramento del orden, provocó otro encarnizado debate. La postura romana –en continuidad con la teología papalista desde Agustín Triunfo– defendía la tesis de que el poder episcopal de jurisdicción era una concesión del papa; por su parte, los Padres franceses y españoles consideraban que este poder se recibía directamente de Cristo. La cuestión quedó sin resolver, al igual que ocurrió con la discusión, aún más acalorada, acerca de si la obligación de residencia de los obispos era o no de derecho divino. El debate sobre este punto resultó tanto más encarnizado por cuanto que en él volvían a mezclar-

1. Sobre ello puede verse el último trabajo de K. GANZLER, «Gallikanische und römische Primatsauffassung auf dem Konzil von Trient»: *Historisches Jahrbuch* 109 (1989) 109-163.

se de manera indisoluble la problemática de la Reforma y las cuestiones eclesiológicas. La cuestión era la siguiente: la obligación del obispo de residir en la propia diócesis (y la consiguiente prohibición de acumular varios obispados) ¿está tan íntimamente unida a la esencia del ministerio episcopal que ni siquiera el papa puede dispensar de ella? En definitiva, se trataba del viejo enfrentamiento entre la concepción universal y la concepción local de la Iglesia. Para los partidarios del «ius divinum» (españoles y franceses), el ministerio episcopal estaba inseparable y esencialmente ordenado a la Iglesia local; y puesto que así fue decidido por Cristo, y no por el papa, éste no podía modificar nada que afectara a su carácter esencial. Por eso, tampoco podía conferir obispados a personas de las que no se esperara que fueran a residir en su diócesis. Por consiguiente, los pseudo-obispos que en realidad residían en la curia o en la corte y se hacían representar en sus respectivas diócesis constituirían, en principio, un fenómeno ilegítimo para el que no podía haber dispensa alguna, ni siquiera del papa. Para los defensores de la tesis contraria (en su mayoría italianos), el ministerio episcopal estaba ordenado, ante todo, a la Iglesia universal. En consecuencia, los obispos recibían del papa su poder jurisdiccional y constituían más bien un cuerpo móvil de funcionarios a los que se podía asignar múltiples destinos. Tampoco en este punto pudo alcanzarse un consenso.

Estas cuestiones no resueltas acerca del papado y del episcopado quedaron, pues, diferidas para mejor ocasión. Al concluir el concilio, los legados papales escribirían a Roma diciendo que, en su opinión, la Iglesia no encontraría sosiego ni podría evitar las divisiones mientras no se adoptara una decisión al respecto. El dilema consistía en que, por un lado, dicha decisión sólo podía tomarse en un concilio, ya que sólo así tendría la posibilidad de ser aceptada por todos; «sin embargo, es de temer que un concilio, como concilio que de obispos, al tratar de los intereses de éstos, decida en su propio favor»[2]. Lo sorprendente es que, unos trescientos años más tarde, un concilio de obispos definiera las prerrogativas del papa de una manera que habría resultado impensable en Trento.

2. H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento* IV/2 (Pamplona 1981) 91.

1.1. El robustecimiento de la autoridad papal en el período postridentino

De todos modos, el concilio de Trento, a la larga, ha servido para reforzar el papel del papado en la Iglesia, porque, a pesar de las tensiones, que más de una vez le pusieron al borde del fracaso, su evolución demostró que la reforma de la Iglesia fue posible en colaboración con el papado y sin ninguna restricción constitucional de la autoridad papal. Más tarde se demostraría la importancia de que el papado defendiera enérgicamente su papel de liderazgo en la Iglesia encabezando la reforma tridentina. Las directrices romanas prosiguieron la obra reformista de Trento en un sentido centralista e intervinieron de manera normativa en numerosos terrenos de la vida eclesial.

Entre sus decisiones hay que citar la fundación en 1542 del Tribunal romano central de la *Inquisición* (más tarde denominado «del Santo Oficio»). Para entonces ya existían la Inquisición española y la portuguesa, independientes de Roma y que no siempre actuaban de acuerdo con ésta en cuestiones dudosas. El conflicto estallaba inevitablemente cuando se trataba de asuntos referentes a la relación entre el rey y el papa, o cuando la Inquisición española emprendía procesos contra algún obispo, contradiciendo el principio de la competencia exclusiva de Roma para las «causae maiores». Por otra parte, en este y en otros ámbitos, se produjo una confrontación, que se prolongaría durante varias décadas, entre dos tendencias reformistas: una más abierta y humanista, y otra más rigorista y austera, que anhelaba hacer la reforma a base de imponer la disciplina desde arriba.

Esta segunda tendencia acabará imponiéndose con Pío V (1566-1572), bajo cuyo pontificado se fijó definitivamente la *Liturgia* romana, sobre todo por medio del «Misal», promulgado en 1570 y que estaría en vigor hasta el Vaticano II. Se completaba así el proceso de adopción, en sus rasgos esenciales, de la liturgia estrictamente romana por parte de toda la Iglesia de Occidente, proceso iniciado en los tiempos carolingios y proseguido en la época gregoriana. A partir de ese momento, la regulación de la liturgia en la Iglesia latina queda estrictamente reservada a Roma, cosa que no había sucedido hasta entonces, porque, a pesar de la tendencia a adaptarse a la forma romana, fomentada especialmente por los franciscanos, se habían venido introduciendo muchas modificaciones e innovaciones en deter-

minados ritos, fórmulas eucarísticas, oraciones y fiestas. En adelante, esto ya no va a ser posible, porque la liturgia de la Misa, de los sacramentos y del breviario había quedado firmemente establecida, y sólo Roma era competente para introducir eventuales modificaciones.

De máxima importancia para el futuro es la institución de *nunciaturas permanentes,* sobre todo bajo el pontificado de Gregorio XIII (1572-1585). Desde el siglo XI se había optado por nombrar legados papales para misiones especiales. La creación de nunciaturas permanentes (primero en Venecia en el año 1500, y desde 1584 la nunciatura exterior de Colonia para Alemania) guarda relación con la existencia, desde comienzos de la Edad Moderna, de embajadas permanentes que favorecen los intercambios entre las diversas cortes. Las nunciaturas cumplen en sus inicios la importante función intraeclesial de impulsar la reforma tridentina (especialmente en Alemania y Francia, donde los obispos eran muy negligentes), así como la lucha contra la Reforma protestante.

Por lo que se refiere a las «misiones», en 1622 se crea la congregación *de propaganda fide,* que hasta 1908 tuvo competencias en la mayoría de los países de mayoría protestante. Con dicha congregación trataba Roma de controlar y dirigir el trabajo misionero, cosa que consiguió sólo parcialmente hasta el siglo XIX.

Decisivo fue, además, el hecho de que el papado y la adhesión al mismo se convirtieran en *seña de identidad confesional* del catolicismo frente al protestantismo. Aunque Trento había renunciado conscientemente a definir el primado, y aunque las contra-tendencias episcopalistas seguían teniendo la misma pujanza que antes, sus partidarios se veían ahora obligados a afirmar una y otra vez que, como católicos, reconocían, naturalmente, el primado y su derecho divino. En cualquier caso, desde entonces y hasta el Vaticano I, la postura papalista gozó siempre de la ventaja de aparecer como la inequívocamente «católica» y la que mejor representaba el perfil y los límites de lo católico-confesional. Por el contrario, a la hora de establecer lazos de colaboración y de entendimiento con el protestantismo, eran el conciliarismo y el galicanismo los que ofrecían mayores posibilidades ecuménicas, como se demostró especialmente en la época de la Ilustración. Sin embargo, dado que en todo aquel litigio lo que prevalecía era la claridad acerca de la propia identidad confesional, la tendencia conciliarista y galicana se vio arrinco-

nada, porque, de hecho, introducía en el principio católico de la unidad y la claridad un elemento de incertidumbre, tal como lo expresaría de manera inequívoca en el Vaticano I el arzobispo converso Manning, que afirmó que, cuando aún era anglicano, había tenido la clara sensación de que la incertidumbre acerca de la infalibilidad papal ensombrecía la doctrina católica –tan inequívoca, por otro lado– de la infalibilidad de la Iglesia. Los propios protestantes ingleses consideraban la infalibilidad papal como la consecuencia necesaria de la doctrina católica; para ellos, el galicanismo no era genuinamente católico, aunque lo utilizaron maliciosamente en la discusión como arma arrojadiza contra la unidad de los católicos[3]. Pero deberían transcurrir aún tres siglos para que esta argumentación lograra sus efectos.

Otro factor sumamente decisivo es, finalmente, la fundación en 1540 de la *Compañía de Jesús,* la cual no sólo estaba mucho más centralizada que las órdenes religiosas anteriores a ella, sino que además se diferenciaba de las órdenes mendicantes del siglo XIII por el hecho de que, aparte de que su vinculación al papa redundaba en una mayor eficacia de la labor de conjunto de la Iglesia, se había fijado como objetivo original el trabajar por la mayor gloria de Dios, bajo el Romano Pontífice, al servicio de las tareas más urgentes de la Iglesia universal. Al principio, Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros se habían propuesto establecerse en Tierra Santa. Sólo cuando este proyecto se vino abajo, porque no acababa de zarpar ningún barco de Venecia con aquel destino, se le ocurrió al grupo la solución de ponerse a disposición del papa para que él les enviara allí donde el servicio a la Iglesia fuera más necesario, ya fuera entre turcos, entre paganos o entre cualquier clase de herejes. Esta especial vinculación al papa se expresa fundamentalmente en el cuarto voto (de disponibilidad para ser enviados por el papa adonde él determinare). La actitud espiritual de fondo es la «indiferencia» frente a cualesquiera ataduras humanas, incluido el apego a un determinado lugar; dicho en positivo: la orientación constante a la «mayor gloria de Dios». Lo cual, hablando de nuevo en términos eclesiológicos, significa ausencia de vinculación interna con cualquier iglesia local, servicio a la Iglesia universal y disponibilidad para ser enviados allí donde sea más necesario. La intención originaria de Ignacio dista mucho de ser la defensa de la precaria autoridad papal. Él se vuelve al papa para no equivo-

3. *Mansi* 52, 257s.

carse y para estar seguro de trabajar allí donde Dios lo quiere y la Iglesia lo necesita. El papa representa, sencillamente, el bien general de la Iglesia, pero no como mera instancia humana, sino como el «vicario de Cristo». Era muy natural, ciertamente, que, frente a la polémica del «Anticristo» desatada por los protestantes contra el papa, los jesuitas se convirtieran en el más firme apoyo de la debilitada autoridad papal. Tanto para Pedro Canisio como para Polanco, los jesuitas son «auténticos caballeros de san Pedro», llamados a «servir a la Santa Sede en tan extrema necesidad», comprometidos en el servicio a todos los seres humanos, «pero con especial devoción al papa y a la Sede Apostólica». Esta actitud se hace patente ya en la última sesión del concilio de Trento (1562/63), donde los teólogos jesuitas Laínez y Salmerón hicieron una decidida defensa de los derechos del papa y se opusieron enérgicamente a cualesquiera intentos de recortar su poder por parte del concilio[4]

Todos estos factores ejercieron un considerable influjo en la teología romana del primado de los siglos XVI-XVII, especialmente en lo referente a la infalibilidad papal, entendida ahora de forma rigurosa y absoluta[5]. Poco a poco, irán desapareciendo las limitaciones impuestas hasta el siglo XV por los teólogos dominicos, cuyos más eximios exponentes de la Escuela de Salamanca, como Francisco de Vitoria († 1546) y Melchor Cano († 1560), aunque, por un lado, siguen manteniendo la idea de que el papa debe servirse de los «medios humanos» en la búsqueda de la verdad y, consiguientemente, contar con el apoyo de la Iglesia antes de promulgar una definición, por otro lado, sin embargo, consideran que Dios garantiza que, de hecho, el papa siempre lo hace así. Y es significativo que, a este respecto, subrayen expresamente que habría que recordarlo constantemente para evitar cualquier «escapatoria herética». Estas tendencias se manifiestan con mayor fuerza aún en los teólogos jesuitas, entre los que *Belarmino* († 1621) ocupa un lugar especialmente relevante. Aun cuando aún sigue hablándose del caso límite del «papa hereje», el tema tiene un interés cada vez más exclusivamente académico. También se sigue insistiendo en que el papa, antes de llegar a una definición, debe utilizar los medios humanos de búsqueda de la

4. Cf. H.J. SIEBEN, «Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient», en (M. Sievernich - G. Switek [eds.]) *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (Freiburg 1990), 235-253.
5. Véanse los trabajos de U. HORST en la bibliografía.

verdad, es decir, el estudio de la Escritura y la Tradición, y consultar a la Iglesia; pero ahora resulta que este requisito pasa a ser una mera obligación moral del papa, no una necesidad eclesiológica; lo cual, en el fondo, significa que forma parte de la deontología papal, no de la eclesiología. De este modo, ya no volverá a decirse, como insistían los teólogos dominicos, que la asistencia del Espíritu Santo se le comunica al papa a través de los «medios humanos» (que el papa, por tanto, es infalible en la medida en que escucha al Espíritu de Dios que vive en toda la Iglesia). Cada vez se subrayará más la dependencia de la Iglesia de su cabeza, y no al revés. Como trasfondo de este proceso cabe señalar estos tres factores:

- Los tiempos del cisma habían quedado atrás; el gobierno papal de la Iglesia había mostrado signos bastante positivos; determinadas reservas, que antaño jamás habían sido, en su mayoría, meras cuestiones abstractas y académicas, sino que respondían a una amarga experiencia histórica, habían ido desapareciendo progresivamente.
- Especialmente importante es, además, la actitud contrareformista: la eclesiología se concibe, ante todo, como apologética: su interés dominante es dar respuesta a la cuestión de la verdadera Iglesia por oposición a los protestantes, y el papado sirve a este interés tratando de ofrecer, en lo posible, la *certeza* absoluta acerca de dónde están la verdadera Iglesia y la verdadera fe. Por ello será excluido y rechazado todo cuanto introduzca en este punto un factor de incertidumbre, todo cuanto relativice el axioma «ubi Petrus, ibi ecclesia» como clave de bóveda de la verdadera Iglesia.
- Finalmente, es de reseñar la relación de los jesuitas con el papado como la instancia en la que más claramente se manifiesta la voluntad de Dios.

1.2. El contrapeso de las fuerzas centrífugas

Sin embargo, hasta la época de la Revolución Francesa pervivieron en el seno de la Iglesia poderosas fuerzas centrífugas que actuaban de contrapeso frente al papado. En el fondo, fueron la Revolución Francesa y sus consecuencias las que acabaron con dichas fuerzas centrífugas, dado que estaban estrechamente ligadas al orden político del Antiguo Régimen.

En primer lugar hay que mencionar el *regalismo* imperante en las grandes monarquías desde los siglos XIV-XV, que no cuestionaba en teoría la plena autoridad del papa sobre la Iglesia, pero que, en la práctica, le impuso hasta el siglo XIX enormes restricciones. Prácticamente hasta el siglo XVIII, Roma tuvo que limitarse casi exclusivamente a batirse en retirada sin dejar de reafirmar sus principios. Esto se debe especialmente al hecho de que los príncipes resultaban extremadamente importantes de cara a la contra-reforma y a su puesta en práctica, y a menudo las medidas reformistas de Trento se imponían de modo más eficaz gracias a la acción decidida de los soberanos que a la buena voluntad de los obispos. Por lo demás, la política romana adoptó la estrategia de «domesticar», a base de concordatos, este regalismo fáctico, concediendo a los Estados, en forma de «privilegios papales», aquellos derechos que no podía sustraerles. De este modo se preservaban los principios, aun cuando la realidad apenas se podía modificar. Es lo que sucedió, por ejemplo, en el caso del nombramiento de los obispos, practicado por todas las grandes monarquías: aparte de la ratificación papal de los nombramientos, fue decisivo el reconocimiento de que este derecho no era un derecho del soberano ni del Estado, sino un privilegio libremente concedido por el papa. Una autoridad especialmente amplia del rey sobre la Iglesia se manifestaba en el patronato de misiones español y portugués, que, en virtud de diversos privilegios pontificios, otorgaba a los reyes de dichas naciones un poder casi ilimitado sobre las misiones, que, en el caso de Portugal, se ampliaba hasta las misiones asiáticas. En este sentido, la creación en 1622 de la congregación romana *de propaganda fide* llegó demasiado tarde, porque «el terreno ya estaba ocupado». Frente a los derechos de control e inspección estatal, no reconocidos por Roma (como el «Placet» o el «recursus ab abusu»), no quedaba más que la reafirmación impotente de los principios, como es el caso de la Bula «In coena Domini», que hasta 1770 se leía cada Jueves Santo y que, entre otras cosas, condenaba con la excomunión las prácticas regalistas; sin embargo, su lectura acabó siendo prohibida en la mayor parte de los Estados haciendo uso precisamente de aquel «Placet» que, según dicha bula, era merecedor de la excomunión. Pero, en general, Roma toleraba ampliamente el regalismo cuando el soberano era un buen católico.

Conflictos mucho más agudos se producen en el último tercio del siglo XVIII, en el que, bajo el influjo de la *Ilustración*, el regalismo tradicional, en lugar de una práctica, se convierte en doctrina y reclama para el Estado una competencia universal en todo el ámbito «exterior», es decir, en todo aquello que tenía una dimensión socio-política, o en todo aquello que, dentro de la Iglesia, era variable y susceptible de cambio. En este sentido, se defiende el principio siguiente: «La Iglesia está en el Estado, no el Estado en la Iglesia». A todo ello vienen a sumarse las corrientes de la Ilustración intraeclesial, que, por su parte, habían entrado en relación con corrientes teológicas y eclesiales rechazadas por Roma, especialmente el «jansenismo».

Pero, además del regalismo –y junto con la tendencia conciliarista, especialmente activa todavía en Francia, pero también en Alemania–, actuaban igualmente las *corrientes episcopalistas tradicionales*, que desde el siglo XV habían entrado a formar parte de la conciencia nacional e imperial. Dichas corrientes, que invocaban preferentemente el modelo de la Iglesia primitiva, no eran sino la prolongación de las tendencias y corrientes que, desde los comienzos de la Iglesia, han coexistido siempre al lado y en contra de la tendencia centrípeta romana, recibiendo en este caso su peculiaridad histórica de su vinculación con el Estado nacional moderno.

La fuerza más poderosa e importante en este sentido es el *galicanismo* francés, que, ante todo, representa la forma en que ha pervivido la vinculación del conciliarismo con la conciencia político-eclesial de la monarquía francesa, que se remonta al concilio de Basilea. Su primer manifiesto programático fue la *Pragmática Sanción de Bourges* (1438), donde la Iglesia francesa aceptaba los decretos reformistas del concilio de Basilea, especialmente los que iban dirigidos contra las reservas romanas. Cuando un gobierno fuerte respaldaba a la Iglesia nacional, Roma se veía incapaz de invalidar los derechos reivindicados por aquélla, y no podía hacer más que reconocer la situación mediante un concordato, conceder formalmente, a modo de «privilegio» papal, los derechos reclamados *via facti* –especialmente el del nombramiento de los obispos por el rey– y, de este modo, dejar a salvo los principios. Es lo que ocurrió con el concordato firmado con Francia en 1516, en cuyo origen se encuentra una aguda manifestación del conciliarismo, en connivencia con la conciencia nacional francesa, que constituyó una amenaza directa contra la unidad de la Iglesia. Dado que el papa Julio II (1503-1513), en su belicoso afán de ampliar los Estados Pontificios, practicaba una política antifrancesa, un grupo opositor de cardenales acabó

encontrando el apoyo del rey francés para convocar un concilio en Pisa (1511). Y lo justificaron en términos conciliaristas, apelando al constante incumplimiento del decreto «Frequens» y a la obstrucción sistemática por los papas de cualesquiera reformas. El concilio de Pisa, aunque nunca contó con más de treinta prelados, y todos ellos franceses, planteó un desafío enormemente grave. La lucha por el conciliarismo había vuelto a entrar en una fase crítica. El papa Julio II trató de conjurar la amenaza convocando a su vez un concilio en Roma (el V concilio de Letrán [1512-1517]) que, aun cuando adoptó una considerable serie de resoluciones reformistas, sin embargo, fue ineficaz en la práctica, porque había sido concebido por el papa para que desempeñara la función de una mera coartada. De nuevo, como ya había ocurrido setenta años atrás, la Iglesia se encontraba con dos concilios: uno papal y otro conciliarista. El primero que realmente logró exorcizar el peligro de Pisa fue el papa siguiente, León X (1513-1521), que rompió con la política antifrancesa de su predecesor y selló con el rey francés Francisco I el concordato de Bolonia (1516), con el que quedaba anulada la Pragmática Sanción de Bourges y se reconocían al rey sus correspondientes derechos como «privilegio» papal. Con ello abrigaba Roma la esperanza de haber vencido definitivamente al conciliarismo, pero lo único que consiguió fue conjurar el peligro de una escisión inminente; de hecho, el galicanismo siguió siendo aún durante tres siglos la doctrina dominante en Francia y acabó extendiéndose por casi toda la Europa católica en el siglo XVIII.

El de «galicanismo» es, pues, un concepto general que abarca muy diversas corrientes con un mayor o menor grado de radicalismo o de moderación. Una de ellas es la *conciliar,* que defiende la fundamental primacía del concilio –o del consenso de la Iglesia universal– sobre el papa. La radicalización de esta corriente ha dado lugar a veces al parlamentarismo eclesial, según el cual el poder legislativo de la Iglesia reside en los concilios, y el ejecutivo en el papa y en los obispos, con lo que la soberanía última correspondería a todos los sacerdotes (así lo afirmaba Edmond Richer a comienzos del siglo XVII) o tal vez a la totalidad de los creyentes. Dado que en las condiciones de la Europa absolutista no era posible un concilio, en su lugar se recurre cada vez más frecuentemente a la «ecclesia dispersa», a la Iglesia extendida por todo el orbe: las decisiones y enseñanzas del papa sólo son vinculantes si son aceptadas por la «ecclesia dispersa». Lo cual, y puesto que faltaban las estructuras colegiales que habrían podido expresar el consenso de la «ecclesia dispersa», significaba *de facto* el recurso al poder del Estado, porque –como afirma ya en 1641 Pierre de Marca[6], al que seguirán muchos autores a partir de finales del siglo XVII– es el soberano quien representa al pueblo eclesial o a la totalidad de los creyentes. Con lo cual, como se deduce fácilmente, la tendencia eclesial nacionalista adquiere mucho mayor auge que la conciliar-universalista. En este punto, lo eclesial se mezcla inseparablemente con lo político. Se trata de asegurar la unidad nacional político-eclesial frente a las injerencias romanas, sobre todo cuando éstas suponen exigencias económicas. Lo cual, por de pronto, significa el rechazo por principio de las pretensiones hierocráticas del papado respecto del Estado, en el sentido de la bula «Unam sanctam», y además, sobre todo intraeclesialmente, una relativa autonomía de la Iglesia francesa frente a Roma y la preservación de sus propias tradiciones.

Estas diversas tendencias se reflejan en lo que constituye la auténtica Carta Magna del galicanismo en tiempos de Luis XIV: los *Cuatro Artículos Galicanos* de la Asamblea del clero francés de 1682[7], cuyas tesis, que resumimos a continuación, son el exponente de un galicanismo todavía relativamente moderado.

- El artículo 1º se refiere a las palabras de Jesús («mi reino no es de este mundo...», «dad al César lo que es del César...») y a la tradición primitiva de la Iglesia, para rechazar toda pretensión de soberanía temporal por parte del papa y para subrayar la independencia del poder temporal en su ámbito propio. Cuando se habla de galicanismo, no puede dejar de considerarse este importantísimo artículo. Sin la confusa amalgama de poder papal y de pretensiones hierocráticas, en la línea de la «Unam sanctam», que es habitual a partir de la lucha entre Bonifacio VIII y el rey Felipe el Hermoso hacia el año 1300, no se entienden las polémicas intraeclesiales. Para los galicanos, el poder absoluto del papa en el ámbito eclesial era inseparable de la pretensión del mismo papa de estar por encima del poder temporal.
- El artículo 2º hace suyo el conciliarismo, subraya expresamente la primacía del concilio sobre el papa, en la línea

6. *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae Gallicanae.*
7. Véase texto 6 del Apéndice.

del decreto «Haec sancta» del concilio de Constanza, y rechaza cualquier intento de interpretarlo como mera norma coyuntural para el caso de un cisma.

- En el artículo 3º se pone de relieve que el papa no está por encima de los cánones del derecho eclesial, sino sujeto a ellos, porque, aun cuando en principio hayan sido promulgados por el papa, sólo adquieren validez mediante su recepción por parte de toda la Iglesia; por tanto, el papa no puede ni derogarlos arbitrariamente ni sustraerse a ellos alegando su carácter excepcional. Para el papa son vinculantes no sólo los preceptos legales de la Iglesia universal, sino también los de las Iglesias particulares, y en especial los usos tradicionales de la Iglesia de Francia.
- El artículo 4º, finalmente, limita el poder absoluto del papa en el ámbito magisterial. Su formulación delata la existencia de un compromiso en el sentido de que las decisiones papales en materia de fe tienen un cierto carácter vinculante para toda la Iglesia, pero que sólo son irrevocables (por tanto, infalibles) si cuentan «con el consentimiento de la Iglesia». Será precisamente contra este artículo contra el que irá dirigida la fórmula «non autem ex consensu Ecclesiae» contenida en la definición de la infalibilidad del Vaticano I. Por otra parte, autores galicanos considerados simpatizantes con Roma, como Bossuet y Tournely, emplearán esta otra distinción: el papa, como individuo, puede errar; no así la Iglesia romana o la «sedes», que entienden como la sucesión de papas o la continuidad doctrinal de Roma, por encima de los papas individuales. Era éste un intento de concebir la autoridad magisterial romana en el sentido de la doctrina antigua de la inerrancia de la Iglesia romana, no tanto en sus decisiones puntuales cuanto en su continuidad histórica global, con lo que dicha autoridad quedaba desligada de la persona del papa concreto. Una distinción conveniente, sin duda, para obviar ciertas dificultades históricas y, sobre todo, para comprender el hecho de que Roma, en cuestiones doctrinales, rara vez haya hecho prevalecer su opinión a corto plazo, sino que casi siempre lo ha hecho a largo plazo.

Estos Artículos Galicanos no eran sólo teoría teológica, sino que fueron promulgados más bien como ley del reino, con lo que

se hicieron vinculantes para la enseñanza de la teología: nadie podía en Francia ocupar una cátedra teológica sin prestarles juramento. Con anterioridad al siglo XIX, Roma no se había atrevido nunca a condenar *magisterialmente* el contenido de los Artículos Galicanos, por temor a un cisma. Tan sólo el papa Alejandro VIII se había referido a ellos en 1690 declarándolos «*ipso iure* nulos, inválidos, carentes de fuerza y de efecto legal desde el principio y por siempre; y nadie, aun cuando les haya prestado juramento, está obligado a observarlos»[8]. Lo cual, sin embargo, únicamente significaba que la *obligación* para con las normas de los Artículos Galicanos carecía legalmente de eficacia, pero no se tomaba postura respecto de su contenido. Tampoco en este caso, sin embargo, consiguió Roma hacerse respetar, pues en el siglo XVIII se impondrá sin excepciones el sistema galicano en Francia, mientras que a finales del siglo XVII todavía seguía habiendo voces discordantes.

La otra fuerza centrífuga importante fue el *episcopalismo de la iglesia imperial alemana*. Si el galicanismo francés se apoyaba en la Pragmática Sanción de Bourges de 1438, el episcopalismo alemán se remontaba a los «Concordatos de la nación alemana» del siglo XV, especialmente el Concordato de Viena de 1448, en el que se apoyaba la iglesia imperial alemana para velar por las «libertades de la nación alemana» contra Roma, especialmente en el terreno de las elecciones episcopales por los cabildos catedralicios. Este episcopalismo era expresión de la «conciencia imperial» del Sacro Imperio Romano-Germánico, cuyos representantes, hasta el momento de la secularización, fueron los obispos-príncipes, en especial los tres príncipes electores de Mainz, Colonia y Trier. No se puede ignorar, pues, el importante papel desempeñado a este respecto por los intereses de la nobleza. De hecho, en los mencionados cabildos catedralicios que elegían a los obispos estaban presentes los hijos segundogénitos de las familias nobles, y las sedes episcopales, por su parte, constituían importantes piezas del juego político-eclesial del Imperio que practicaban las dinastías dirigentes de los Wittelsbach, los Habsburgo o los Wettin, que tenían representantes de sus intereses en los cabildos catedralicios. Ahora bien, no se debe ver en el episcopalismo de la iglesia imperial una mera defensa de intereses egoístas de grupo. También hubo una legítima resistencia episcopal frente a formas de intromi-

8. *DS* 2285.

sión romana que, más que a razones pastorales, obedecían a criterios financieros y venían a perturbar el orden normal de la Iglesia. Los príncipes-obispos alemanes trataban de conseguir para la iglesia del imperio aquella autonomía relativa que en Francia y en España estaba garantizada por un fuerte poder regio.

En este contexto hay que situar la lucha de los obispos alemanes por hacerse con el *poder de dispensar* del derecho eclesiástico común. En realidad, lo que estaba en juego era una cuestión económica, pues se trataba de dispensas que se concedían habitualmente mediante el pago de tasas. Los obispos alemanes practicaban, *via facti*, el derecho de dispensa para una serie de impedimentos previstos por el derecho canónico, especialmente en relación al matrimonio. Roma se avenía a ello concediendo como privilegio lo que, de hecho, no podía evitar. En el siglo XVII se otorga a los obispos, por privilegio papal, una serie de poderes de dispensa valederos durante cinco años; éste es el origen de las «Facultades quinquenales» que el Vaticano II ha reconocido a los obispos como facultades permanentes.

Otra lucha era la referente a la *jurisdicción de las nunciaturas*. La tendencia era a reducir el papel del nuncio (que, en el caso de Alemania, residía en Colonia, aunque en 1784 se añadió otro con sede en Munich) limitando su función política y eclesiástica a la de representante de la Santa Sede ante los gobiernos, sin atribuirle un derecho de control sobre la vida interna de la Iglesia. La lucha se dirigía principalmente contra la jurisdicción reclamada por los nuncios (concesión de dispensas, celebración de la confirmación, etc.), que representaba un socavamiento y una merma de la jurisdicción episcopal y suministraba materia de conflictos permanentes. Al principio, y debido a la pasividad de muchos obispos, el peso de la reforma tridentina había recaído sobre los nuncios. Pero, a medida que los obispos retornan a su tarea eclesial, surgen los conflictos precisamente con dichos nuncios.

Hasta finales del siglo XVII, el episcopalismo de la iglesia imperial tuvo una orientación más bien pragmática, pues carecía de ideología. El conciliarismo alemán no había sobrevivido a la Reforma, y desde finales del siglo XVI los teólogos jesuitas habían hecho prevalecer las doctrinas romanas y papales en las cátedras alemanas. Pero, a finales del siglo XVII, el galicanismo francés se adentra en Alemania y entra en contacto con las tendencias autónomas de la iglesia imperial alemana. Desde 1700 hasta

mediados del siglo XVIII, canonistas como Bernhard van Espen en Lovaina, Johann Kaspar Barthel en Würzburg y Georg Cristoph Neller en Trier, propagan las doctrinas de los galicanos franceses: el papa es un simple delegado del colegio de obispos; el pueblo eclesial es el portador de la soberanía, y el monarca representa a dicho pueblo. A ello hay que añadir la mentalidad de una incipiente Ilustración eclesial, que imprime a estas teorías una coloración especial. Por un lado, está el impulso «emancipatorio» de la crítica histórica, que, al constatar cómo en los orígenes de la Iglesia no gozaba el papado del mismo rango que entonces detentaba, distingue los derechos papales «sustanciales» de los «accidentales», fruto del devenir histórico. La referencia a la Iglesia primitiva, considerada como norma permanente, formaba parte del patrimonio del galicanismo francés, y ahora va a ser reforzada: la Ilustración eclesial pone el acento en el retorno a los orígenes, a la Escritura y a la Tradición primitiva, frente a una Escolástica que se desentiende de las fuentes. A ello se añade la tendencia «ecuménica», es decir, la esperanza de poder establecer una cabeza de puente con los protestantes mediante la revisión de los derechos primaciales, la descentralización y la revitalización de los elementos sinodales.

Todos ello se da cita en esa especie de espejo ustorio que es la obra «De statu Ecclesiae et de potestate legitima Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus», publicada en 1763 y que no tardaría en causar sensación en el mundo alemán y, a continuación, en toda Europa; bajo el pseudónimo *Febronius* se ocultaba la personalidad de su autor, el obispo auxiliar de Trier, Nikolaus von Hontheim. A los cinco meses de su publicación, Roma incluyó el libro en el Índice, contribuyendo con ello a darle más publicidad; en cualquier caso, y por lo que hace a la situación político-eclesiástica en Alemania, resulta significativo que 16 de los 26 obispos alemanes no hicieran público el hecho de que la obra había sido incluida en el Índice.

Febronius no es del todo original; más bien se limita a compilar lo que otros (en especial Van Espen, Barthel y Neller) ya han pensado. En cuanto al secreto de su éxito, consiste en que ofrece de manera resumida lo que muchos de sus contemporáneos estaban esperando. El papa es para él el «centrum unitatis» de la Iglesia; es decir, goza de un poder subsidiario sobre cada obispo particular, en el sentido de que le compete a él intervenir allí donde los obispos fallan o se muestran insuficientes. El criterio

concreto de los «derechos sustanciales del primado», sin los que no puede preservarse la unidad de la Iglesia, viene dado por los ocho primeros siglos de la Iglesia, es decir, por la época anterior a las Falsificaciones pseudo-isidorianas. Al papa sólo le corresponden legítimamente aquellos derechos que ejercían los papas en dicha época; todo lo demás es abuso y usurpación curial. Lo cual significa, concretamente, que en la Iglesia el verdadero poder le corresponde al concilio, porque la Iglesia es colegial y no monárquica. El papado representa la instancia ejecutiva encargada de velar por la observancia y la aplicación de las decisiones conciliares; pero las decisiones provisionales que él pueda tomar entre concilios están sometidas al consenso de la Iglesia universal.

El febronianismo se trasvasa a la realidad político-eclesial en el *Congreso de Ems* (1786), la última gran protesta de los príncipes de la Iglesia alemana contra Roma. En dicho congreso, en el que tomaron parte los representantes de las tres archidiócesis renanas (Mainz, Colonia y Trier), regidas por los príncipes electores, así como el cuarto arzobispo alemán, el de Salzburg, se protestó, siguiendo a Febronius, contra el centralismo romano y se exigió el restablecimiento de la situación previa al Pseudo-Isidoro:

> «El papa romano es y será siempre el supremo supervisor y primado de la Iglesia universal, el centro de la unidad, a quien Dios ha dotado de la jurisdicción necesaria a este respecto, y todos los católicos deben prestarle la obediencia canónica con obsequioso respeto. Pero todos aquellos privilegios y reservas que en los primeros siglos no están asociados a este primado, sino que emanan de las Decretales Pseudo-isidorianas posteriores, en detrimento manifiesto de los obispos, no pueden ser incluidas bajo aquella jurisdicción, ahora que la suplantación y la falsedad de las mismas han sido suficientemente probadas, y así se ha reconocido generalmente. Esas prerrogativas forman parte de las injerencias de la curia romana, y los obispos... están autorizados para ejercer sus funciones propias según el poder que Dios les ha concedido y bajo la suprema protección de su majestad imperial»[9].

Los delegados reivindicaron para los obispos, entre otras cosas, el poder ilimitado de atar y desatar, la eliminación de todas

9. M. HÖHLER (ed.), *A. Arnoldi, Tagbuch über die zu Ems gehaltene Zusammenkunft* (Mainz 1915) 171s.

las exenciones, especialmente las de los monasterios, el ejercicio de las «facultades quinquenales» como prerrogativa original del episcopado y, por último, la supresión de las nunciaturas o su limitación a la representación diplomática en las distintas cortes, sin ningún tipo de jurisdicción eclesiástica concurrente. Otros objetivos importantes eran el restablecimiento de los derechos de los metropolitas de acuerdo con el modelo de la Iglesia antigua y la convocatoria de un concilio nacional: dos objetivos que debían realizarse con la ayuda del Emperador. Pero la protesta fue como una tormenta en un vaso de agua, ante todo porque el episcopalismo de la iglesia imperial vivía en un mundo político que se encaminaba hacia su ocaso. De hecho, el viejo Sacro Imperio Romano-Germánico no era más que una sombra. En el fondo, el emperador José II, que pensaba en términos de un estado territorial austríaco, al verse implicado personalmente en conflictos con Roma, mostró muy poco interés en cargar además con la causa de los príncipes electores renanos. Por su parte, los obispos-príncipes no estaban especialmente inclinados a apoyar a metropolitas demasiado poderosos y se sentían mejor predispuestos hacia un «papa lejano» que hacia un «arzobispo vecino». Lo que ya había sucedido en el siglo IX con el Pseudo-Isidoro se volvía a repetir de un modo muy parecido. Pero también el frente común de los arzobispos, por lo demás quebradizo, se desmoronó enseguida, especialmente al no encontrar eco en los demás los planes de Mainz de erigirse en sede primacial. Finalmente, el estallido de la Revolución Francesa, tres años más tarde, ocasionó a los príncipes electores renanos otras preocupaciones.

Una valoración justa de las corrientes galicanas y episcopalistas de los siglos XVII-XVIII no puede, ante todo, omitir el hecho de que no nos hallamos ante un sistema unitario, sino ante un conjunto de tendencias muy diversas, cuyo único punto de convergencia sería su oposición a la concentración de la autoridad eclesial en el papa y la insistencia en la autonomía de las iglesias particulares y la importancia de las realidades colegiales y comunitarias, así como del consenso y de la recepción, y todo ello apelando a la Iglesia primitiva y su organización. Cuando se subraya que esta visión de la historia, tal como se percibe en Febronius, por ejemplo, es arcaizante y fixista y no daría lugar, por tanto, a ulteriores desarrollos históricos legítimos, hay que decir que, aun cuando es verdad en cierto sentido, tampoco puede olvidarse que la postura papalista –por ejemplo, la del jesuita Zaccaria, autor en 1767 de un «Anti-Febronius», o la de

Mauro Cappellari (el futuro papa Gregorio XVI), con su «Trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti degli novatori»– está tan poco dotada para pensar en términos históricos que ni siquiera cuenta con la posibilidad histórica de una deformación de la Iglesia. Si los febronianos adoptan como único criterio los primeros siglos del cristianismo, sus contrincantes asumen como norma la situación de hecho del presente, que trasponen de manera ahistórica al pasado. Cuando los febronianos argumentan que «no puede haber ningún cambio legítimo» (y por eso hay que partir de los orígenes de la Iglesia como norma), los papalistas responden que «no puede haber ningún cambio», y que por eso, como dice Cappellari, nos podemos ahorrar el retroceder hasta «el caos de la antigüedad» y debemos partir, en cambio, de la Iglesia existente actualmente, pues ya se ha decidido *a priori* que su «forma esencial», en tanto que inmodificable, también se encuentra en el pasado[10]. Los autores episcopalistas replicarían a esto diciendo que sólo una mirada al pasado y al conjunto de la historia puede mostrar lo que en la Iglesia del presente es «forma sustancial» y, por tanto, inmutable. Para los papalistas, sin embargo, basta la conciencia actual de la Iglesia, es decir, la conciencia romana. Estas dos posiciones volverán a encontrarse de un modo semejante en el Vaticano I.

Las corrientes episcopalistas de los comienzos de la época moderna, desde el criterio al que se llega históricamente en el Vaticano I, no se pueden descalificar de antemano como «antieclesiales» o «heréticas». Tampoco es admisible, sin más, el reproche global de servilismo respecto del poder estatal aplicado al galicanismo francés[11], como tampoco es válido para el episcopalismo de la iglesia imperial alemana, que siempre quiso transitar una tercera vía entre el regalismo y el centralismo romano. Otra cosa es, ciertamente, la pregunta objetiva de si estos movimientos, en virtud de una dinámica interna, no estaban abocados necesariamente a ser engullidos por la marea del sistema regalista. La pregunta debe ser respondida afirmativamente en el marco de un análisis histórico más amplio de lo que el episcopalismo pretendía. Su singularidad consistía en que trataba de subrayar los aspectos globales de la «communio» eclesial y, con ello, revalorizar el consenso y la recepción. De ese modo, la autoridad vinculante y la decisión

10. *Trionfo,* Discorso preliminare, 14 y 15.
11. Cf. P. BLET, *Le clergé de France et la monarchie. Études sur les assemblées générales du clergé de 1615 à 1666* (Roma 1959).

inapelable en la Iglesia quedaban, sin duda, borrosas y, en último término, veladamente cuestionadas. Pero el verdadero problema era que para ese «consensus ecclesiae», convertido en instancia última, no había ninguna realidad tangible y mínimamente capaz de encarnar las estructuras de la colegialidad eclesial. Dado que la «ecclesia dispersa» había ocupado el puesto del concilio, el recurso al consenso entrañaba, o bien el peligro de hacer absolutamente imposible cualquier decisión vinculante en la Iglesia, o bien el riesgo de que, en la práctica, fuera el Estado el que decidiera, puesto que el soberano representaba al pueblo cristiano. En el fondo, desde estas experiencias argumentarían más tarde los partidarios de la infalibilidad en el Vaticano I, como lo había hecho anteriormente Cappellari, el cual, entre otras cosas, objetaba que el «consensus» de los galicanos significaba que tras la promulgación de una ley sobrevendría una inseguridad extraconstitucional que no se daba en ningún Estado, ni siquiera en una república[12]. Lo pretendieran o no sus líderes, el caso es que el episcopalismo, en virtud de su lógica interna, llevaba a la Iglesia al particularismo y a un cierto inmovilismo, porque, como se vería tras la Revolución Francesa, estaba estrechamente vinculado a las estructuras políticas del Antiguo Régimen y era bastante menos susceptible que el papado de sufrir catástrofes.

2
De la Revolución Francesa al Vaticano I

Hacia 1800, el papado parecía atravesar sus horas más bajas de la era moderna. Un año antes había fallecido Pío VI, prisionero de Napoleón en Valence. También parecía seguro que el futuro era del episcopalismo y que en modo alguno podía pensarse en

12. *Trionfo,* Trattato sopra la infallibilità pontificia, c. VI 7.

un robustecimiento del papado en la Iglesia. Para la mayor parte de los autores alemanes o franceses, entre 1800 y 1820 aproximadamente, el «sistema papal», y especialmente la infalibilidad pontificia, estaba anticuado y tenía una importancia únicamente histórica, por lo que apenas parecía merecer la pena abrir un debate formal. Por otro lado, estas ideas y otras aún más radicales llevaban decenios difundiéndose en Italia, sobre todo en el norte –entonces bajo dominio austriaco– y en la Toscana, donde en 1786 (el mismo año del congreso de Ems) el Sínodo de Pistoia, bajo el influjo intelectual de Pedro Tamburini, había propugnado una nueva imagen de la Iglesia diametralmente opuesta a la romano-papal. Pero en 1799, cuando nada hacía presagiar «triunfo» alguno, Mauro Cappellari escribió su ya mencionado «Trionfo della Santa Sede...», que anticipa el ultramontanismo del siglo XIX en más de un aspecto: la idea de una Iglesia papal que, sobre todo con su inmutabilidad, hace frente a las convulsiones de las épocas de cambio y a las embestidas de todos los innovadores; la derivación de la infalibilidad de la idea de la soberanía papal; y, finalmente, la idea de que el papa es infalible «con independencia de la Iglesia»[13], siendo ésta la que depende del papa, y no a la inversa[14].

2.1. Los efectos de la Revolución Francesa

Difícilmente habrá un acontecimiento histórico que haya contribuido tanto al triunfo definitivo del papado en el Vaticano I como la Revolución Francesa de 1789. Pues, en primer lugar, eliminó todos las barreras que, en la Europa absolutista del Antiguo Régimen, obstaculizaban el triunfo del papalismo: la Revolución propició la desaparición del orden socio-político que había puesto las bases de la autonomía episcopal y de las iglesias nacionales frente a Roma. Es cierto que, a corto plazo, ello condujo a la Iglesia a entregarse al poder del Estado. Pero, a la larga, propició un fortalecimiento de Roma, a la que ya no podrá enfrentarse ni contrarrestar ningún otro poder intraeclesial.

Tras el descalabro del orden eclesial hasta entonces vigente, el papado era la única instancia que podía emprender su reconstrucción. Es justamente esto lo que ocurrió en 1801 con el concordato entre Pío VII y Napoleón, así como en el decenio 1817-1827 con ocasión de la reorganización territorial de las diócesis alemanas tras el Congreso de Viena.

Los acontecimientos de 1801 se grabaron de modo especial en la conciencia de los contemporáneos. La Iglesia gala se había dividido en dos a consecuencia de la Revolución Francesa. En 1790, la Asamblea Nacional había impuesto a la Iglesia la «constitución civil», que no era sino una peculiar radicalización de las ideas galicano-episcopalistas[15] que entrañaba la integración total de la Iglesia en el Estado revolucionario. Esto dio lugar a una escisión del galicanismo francés, de la que ya no se recuperaría. Quienes veían la herencia del galicanismo en la fusión entre Iglesia y nación, o entre Iglesia y sociedad burguesa, o en un impulso de libertad generalizado, aceptaron la constitución civil. En cambio, quienes consideraban que el legado del galicanismo consistía en la estructura episcopal-sinodal de la Iglesia antigua se opusieron a ella. Lo que seguía siendo inaceptable para Roma era la pretensión de establecer un nuevo orden de la iglesia de Francia sin el concurso del papa. Dado que Roma se opuso a la constitución civil –aunque demasiado tarde, porque la mayoría del clero francés ya había optado en favor de ella–, se produjo un cisma entre la iglesia «constitucional» y la iglesia que se resistía a jurar la constitución y que, consiguientemente, «se pasó a la resistencia». Pero este grupo, aunque estaba compuesto de un mayor número de galicanos moderados que de ultramontanos, fue pasándose progresivamente al bando del papa, en contra de su postura originaria; la unidad con Roma, pues, era ahora el aspecto confesional decisivo, por lo que quienes se negaron a jurar fueron perseguidos y condenados al exilio, a la clandestinidad o incluso a la muerte.

Cuando Napoleón, como albacea testamentario de la Revolución Francesa, se dispuso a negociar un acuerdo con Pío VII (1800-1823), se comprobó que era impensable reconocer únicamente a la iglesia que se había negado a jurar y obligar a someterse a la iglesia constitucional. Para acabar con el cisma de la iglesia francesa, Pío VII, de acuerdo con Napoleón, depuso a todos los obispos (en la medida en que no estaban dispuestos a dimitir «voluntariamente») y creó un nuevo epis-

---

13. *Ibid.* c. II 10.
14. Un análisis muy acertado de este libro puede verse en el estudio de U. HORST, *Unfehlbarkeit und Geschichte* (véase bibliografía), 78-120.

15. Cf. K. SCHATZ, «Ekklesiologie und politische Theologie in der Französische Revolution»: *Stimmen der Zeit* 207 (1989) 445-459.

copado con un nuevo reparto de las diócesis. Fue un golpe de fuerza inédito en la historia, pero al mismo tiempo fue una demostración evidente del poder supremo del papa en toda la Iglesia y que habría de tener también importantes repercusiones en la teología. El carácter extraordinario de este hecho se percibe con nitidez en la opinión del que más tarde sería cardenal Maury, contrario a la constitución civil, que en 1790 declaró ante la Asamblea nacional que ni siquiera el papa tenía el derecho que se arrogaba para sí dicha Asamblea por medio de la constitución civil:

> «No creemos que el papa pueda modificar por sí solo las diócesis de nuestro reino sin chocar frontalmente con nuestras libertades (galicanas). Estas modificaciones arbitrarias ni siquiera serían toleradas en los países ultramontanos, y el papa estaría obligado en todo el mundo católico a ponerse de acuerdo con aquellas iglesias cuyas circunscripciones diocesanas quisiera modificar»[16].

Ninguna de las partes, sin embargo, pretendía un robustecimiento del papado; y menos que nadie, Napoleón, que incluso después del Concordato, en los «Artículos orgánicos» de 1802, estableció que todos los profesores de teología de Francia debían mostrar su adhesión a la Declaración los Cuatro Artículos Galicanos. Pero tampoco Roma se esmeró demasiado en aprovechar la ocasión para hacer una demostración de su autoridad; tan es así, que el cardenal secretario de Estado Consalvi llamó la atención del negociador francés sobre el hecho de que la pretensión de Napoleón de destituir a todo el episcopado francés significaría tanto como darle el tiro de gracia al sistema galicano[17], cosa que en modo alguno deseaba el gobierno. De hecho, Roma apenas podía tener interés en ello por entonces, pues la desautorización de los «obispos confesantes» –que, a pesar de ser galicanos en sentido tradicional, permanecieron fieles a Roma y se negaron a jurar los principios revolucionarios de la constitución civil, aun a riesgo de su propia vida– habría de suponer, ante todo, el debilitamiento de la autoridad de Roma, que aparecía en este punto como un complaciente instrumento de la política de

16. Cit. por B. PLONGERON, *Conscience religieuse en Révolution* (París 1969) 201.
17. J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I (München 1933) 53, nota 69.

pacificación napoleónica y como ejecutora de un «asesinato de apóstoles». Fue Napoleón quien forzó este acto de fuerza; pero lo que entonces fue una manifestación de la extrema debilidad de Roma, y no de su fuerza, a la larga, sin embargo, tendría efectos favorables para la propia Roma.

Algo parecido puede decirse del nuevo régimen de la iglesia alemana tras el Congreso de Viena. Después de la secularización de 1803, Dalberg, el último canciller elector del Imperio y príncipe-arzobispo de Mainz, había intentado mantener la tradición de la iglesia imperial alemana. Pero sus planes ya no se ajustaban por entonces al panorama político, de modo que se vio obligado a adherirse estrechamente a Napoleón. En el Congreso de Viena se evidenció la debilidad de Roma en el hecho de que el cardenal secretario de estado Consalvi no consiguió que se aceptara su plan de una reglamentación común para toda la iglesia alemana en el ámbito de la Confederación Germánica, sino que tuvo que aceptar la desmembración de las iglesias alemanas en iglesias regionales aisladas, que habrían de verse impotentes frente a la burocracia estatal. La resultante fue aquel sistema que un alto funcionario de Württemberg caracterizaría con estas palabras cargadas de cinismo: «Lo único que necesitamos es un embalsamador; lo demás podemos hacerlo nosotros»[18]. Pero también aquí las cosas, a la larga, evolucionaron favorablemente para Roma, como lo demuestra ya el hecho de que se desarticularan las estructuras de la vieja iglesia imperial y hubiera que proceder a una nueva redistribución de las diócesis. Y en tanto que este hecho obedecía primariamente a la voluntad política de los nuevos estados, resultaba inevitable en cada caso el recurso a la autoridad papal. Pero ello, al igual que en Francia, no podía dejar de tener consecuencias. La cesión de la soberanía eclesial en manos del Estado y la falta de todo apoyo por parte de las iglesias nacionales, desbaratado por la secularización de 1803, hizo que a una nueva generación de laicos, sacerdotes y obispos, a falta de cualquier otro respaldo, no le quedara más remedio que adherirse estrechamente a Roma. Cuando la Iglesia reflexione acerca de su libertad frente al Estado, se pondrá de manifiesto que la única fuerza eclesial que sigue en pie es el papado y la unión con Roma, y que las tradicionales fuerzas episcopalistas han pasado a mejor vida.

18. H. BRÜCK, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert*, II (Münster 1903) 214, nota 2.

El historiador protestante de la Iglesia Mirbt considera que «resulta bastante extraño el hecho de que para eliminar los efectos de la Revolución el propio papado se haga revolucionario»[19]. Un calificativo este, el de «revolucionario», que no deja de tener su fundamento, por cuanto que el papado, de un modo hasta entonces nunca visto, pasa por encima de derechos, tradiciones históricas y costumbres heredadas. Pero, en este sentido, habría que preguntarse: ¿acaso la iglesia galicana de Francia, con su empecinamiento en preservar inalterados tradiciones y derechos históricamente gestados, y la iglesia imperial alemana, con su vinculación al viejo Sacro Imperio Romano, no se han mostrado incapaces, en el fondo, de hacer frente a tan radical transformación, a diferencia de un papado que, si era necesario, podía borrar del mapa de un plumazo episcopados milenarios? Y podría preguntarse también: ¿cómo es posible que las crisis y las derrotas políticas se traduzcan para el papado, al menos a la larga, en un fortalecimiento de su autoridad, y no suceda lo mismo con el episcopalismo? ¿No sugiere esto que el papado, o la idea papal, era teóricamente más fuerte y más inmune a las crisis, mientras que el episcopalismo, tanto francés como alemán, no pudo soportar la desintegración de sus estructuras de apoyo? Todo ello podría interpretarse en el sentido de que, a la larga, al destruir el orden del Antiguo Régimen, la Revolución, con todas sus consecuencias (como la secularización de 1803 en Alemania), desencadenó las fuerzas ideológicas más poderosas que subyacían a la idea papal.

2.2. El triunfo del ultramontanismo

En lo esencial, el definitivo *giro intelectual hacia el ultramontanismo* se produce en los treinta años que van de 1820 a 1850 y guarda estrecha relación con el paso de la Ilustración católica a la Restauración. Es de destacar, además, que los principales representantes de este movimiento (de Maistre y Lammenais en Francia, Görres y Philips en Alemania, Donoso Cortés en España, Manning en Inglaterra, George Ward en Irlanda) son, por lo general, «conversos» (no necesariamente del protestantismo) que en su mayoría, después de una fase de increencia, se adhie-

19. *Geschichte der katholischen Kirche von der Mitte des 18. Jh. an bis zum Vatikanischen Konzil* (Berlin 1913) 57.

ren a la fe católica en virtud de una decisión personal. Para ellos el papado y, en parte, la infalibilidad pontificia no constituyen un mero dato de la tradición, sino que representan un descubrimiento personal y son para ellos algo especialmente importante en orden a dar respuesta a los problemas espirituales (y a menudo también sociales) de su tiempo.

En concreto, se pueden señalar dos tendencias, aunque no sea fácil distinguirlas con claridad. Una es la tendencia *restauracionista* –cuyo lema es «autoridad contra anarquía y autonomía»–, vinculada principalmente al nombre del filósofo francés de la restauración Jospeh *de Maistre,* el cual, siendo embajador francés ante la corte del zar en San Petersburgo, escribió en 1819 la obra «Du pape». De Maistre hizo que la infalibilidad del papa «saliera de los gabinetes de los teólogos y llegara a los laicos»[20]; gracias a él, la idea irrumpe repentinamente en el ámbito político y social, causando un gran impacto. En un mundo dislocado y que, tras las conmociones de la Revolución y de las guerras napoleónicas, ansía un nuevo asidero y una seguridad última, J. de Maistre hace del papado y de la infalibilidad los garantes del orden y la estabilidad social:

> «El cristianismo descansa totalmente sobre el papa, de modo que, como principio rector del orden político y social que por disposición de la Providencia está llamada Francia a presidir, se puede establecer la siguiente cadena de argumentos: no hay moral pública ni carácter nacional sin religión; no hay religión europea sin cristianismo; no hay cristianismo sin catolicismo; no hay catolicismo sin papa; ni hay papa sin la soberanía que le es propia»[21].

Para de Maistre, la infalibilidad significa poner fin al principio de la crítica y de la duda permanente, que tiene la consecuencia de desbaratar todo orden humano:

> «No puede haber sociedad humana sin gobierno, ni gobierno sin soberanía, ni soberanía sin infalibilidad; y este último privilegio es tan absolutamente necesario que no hay más remedio que postular la infalibilidad incluso para las soberanías temporales (allí donde no se dé), si no se quiere correr el riesgo de disolución del orden social»[22].

20. C. LATREILLE, *Joseph de Maistre et la papauté* (Paris 1906) 95.
21. Carta al conde de Blacas del 22 de mayo de 1814, en J. DE MAISTRE, *Correspondance IV,* 428.
22. *Du pape,* 123.

El influjo de este autor en la evolución que desembocará en el Vaticano I no puede ser minusvalorado. H.J. Pottmeyer ha mostrado cuán determinante ha sido para muchos autores, hasta dicho concilio, el concepto de infalibilidad de J. de Maistre, a quien se debe, ante todo, la comprensión de la infalibilidad como instancia última, la insistencia en el aspecto de la decisión y el retroceso del carácter testimonial del magisterio, cuyo cometido no consistiría en primer lugar en dar testimonio de lo ya afirmado, sino en la «decisión» espontánea, cuya primera instancia apropiada no es ya el consenso conciliar, sino el individuo.

Nos hallamos ciertamente ante un desplazamiento de acentos típico de la época moderna y que no es en modo alguno imputable a de Maistre. En la concepción del magisterio como «determinatio fidei» (en lugar de «testificatio») se percibe un aspecto del moderno despertar del sujeto, más vivamente consciente de su papel activo en la configuración de la historia. Precisamente en este sentido, la infalibilidad, tal como la entienden muchos autores del siglo XIX, es también un producto típico de la modernidad y su problemática. La percepción fundamental, directamente derivada de los primeros concilios cristianos, venía determinada por la idea de que en la tradición y en la fe transmitida era el propio Cristo quien seguía comunicándose en el Espíritu Santo, y los portadores del magisterio se sentían arrastrados por esta corriente de la verdad divina; pero ahora se impone la nueva percepción de que el magisterio «decide» sobre la fe transmitida. Y puesto que se requiere una «decisión», es preciso que la instancia decisoria sea inequívocamente categórica, porque, de lo contrario, ya no sería inteligible el fundamento de la fe de la Iglesia. Esta insistencia en la autoridad formal, típica de la modernidad, no respondía a la mentalidad de épocas anteriores.

Aduzcamos un ejemplo que ilustra perfectamente el influjo de las ideas de J. de Maistre en la época del concilio:

> En 1868, el jesuita Matteo Liberatore, en un artículo publicado en «La Civiltà Cattolica», calificaba el «restablecimiento del principio de autoridad» como el único medio capaz de salvar a la sociedad; pero afirmaba que ello sólo sería posible si «la principal autoridad, norma y tipo de cualesquiera otras autoridades sobre la tierra», a saber, la autoridad del papa, recobraba de nuevo todos sus derechos. Y no deja de ser típica y significativa su visión de la historia, según la cual el auténtico pecado original de la historia occidental y el primer comienzo de la moderna disolución del orden establecido residiría en la debilitación de la autoridad papal a manos del conciliarismo de los siglos XIV-XV. Por eso, por el contrario, sólo puede emprenderse un proceso de salvación si se define la infalibilidad papal: «De la consolidación de esta autoridad suprema deberá venir el restablecimiento de la idea misma de autoridad, y del restablecimiento de la idea de autoridad la salvación del mundo; y todos reconocen la importancia de este extremo»[23].

Sería un error, sin embargo, reducir exclusivamente todo ese movimiento eclesial que culmina en 1870 a la fórmula «restauración / contra-revolución / robustecimiento del principio de autoridad», porque ya desde los años veinte y treinta es propio del verdadero ultramontanismo un tono *crítico respecto del Estado,* marcadamente *populista,* que intenta quebrar la alianza entre el trono y el altar. Este rasgo se manifiesta especialmente en Félicité *de Lammenais,* fundador del «catolicismo liberal» y verdadero líder del movimiento ultramontano entre 1830 y 1832. Para él, el futuro está en la alianza del papado con los pueblos y con la causa de la libertad, sobre todo con los pueblos sojuzgados y que luchan por su libertad tanto nacional como religiosa, como es el caso de los polacos, los irlandeses y los belgas; el futuro está, en definitiva, en la separación de la Iglesia y el Estado, que es lo único que puede proporcionar a la Iglesia esa libertad que ha esperado en vano de la restauración del Antiguo Régimen de los Borbones. Lammenais expresa aquella experiencia que atraviesa todo el siglo XIX y que no es otra que el convencimiento de que la adhesión incondicional a Roma y *la libertad de la Iglesia respecto del Estado* van íntimamente unidas, y que, a la larga, esta libertad no puede alcanzarse, de hecho, en alianza con las viejas fuerzas políticas, sino con las fuerzas democráticas del futuro. «Libertad de la Iglesia como en Bélgica» y «Libertad como en Norteamérica» se convierten en el sueño dorado y en el grito de guerra de muchos luchadores por la libertad de la Iglesia en el siglo XIX; y será precisamente en esos países en los que el papa gobernará de hecho como en ningún otro, a excepción de los Estados Pontificios. Y aunque las ideas de Lammenais serán condenadas por el papa Gregorio XVI en la «Mirari vos» (1832), ello no supondría el final del «catolicismo liberal», que buscaba al mismo tiempo una relación positiva con las ideas de la libertad y de la democracia, para lo cual

23. *La Civiltà Cattolica* 19 (1868), ser. VII, vol. 3, 528-530.

(al menos al principio) un papado fuerte era la garantía de la libertad de la Iglesia respecto del Estado. Además, la línea «populista», con su llamada al pueblo sencillo a distanciarse internamente del poder del Estado, siguió constituyendo el rasgo característico permanente del movimiento ultramontano en su conjunto.

En Alemania tuvo un efecto especialmente significativo el «incidente de Colonia» de 1837, cuando el Estado prusiano arrestó al arzobispo Klemens August von Droste zu Vischering por su defensa a ultranza de la postura de la Iglesia en la cuestión de los matrimonios mixtos, a lo cual siguió la protesta pública de Gregorio XVI y la publicación por Joseph Görres del panfleto titulado «Athanasius». Aquello supuso una abierta ruptura de la alianza que hasta entonces se había mantenido, al menos aparentemente, entre el trono y el altar. Pero el incidente de Colonia significó para Alemania una cesura, no sólo en lo político-eclesial, sino también en relación a las mentalidades y, desde luego, en la propia historia de la teología. Es fácilmente comprobable que a partir de entonces en los manuales teológicos, a veces rectificando el autor anteriores posturas, se subrayan más decididamente las prerrogativas papales. En cualquier caso, el catolicismo alemán adopta una orientación esencialmente «más papalista»; o, cuando menos, el «acontecimiento de Colonia» sirve para acelerar un proceso iniciado con anterioridad.

En la teología de lengua francesa y alemana, entre 1820 y 1850, el paso hacia la adopción de tesis más favorables al papa no se produce de manera abrupta, sino progresiva y escalonadamente. Con todo, cabe hacer una serie de observaciones: en primer lugar, prácticamente ya nadie defiende la supremacía incondicional del concilio sobre el papa, propia del conciliarismo estricto. Y es que Febronius ha dejado de tener seguidores. Incluso quienes no reconocen una infalibilidad del papa solo sí le conceden la última palabra, especialmente en caso de división entre los padres conciliares; sea como sea, en ningún caso puede un concilio ser ecuménico sin el papa o contra el papa. En el ámbito alemán, y bajo el influjo intelectual del Romanticismo, predomina la tendencia teológica encabezada por J.A. Möhler († 1838), que concibe la relación entre el papa y el colegio episcopal, o entre el papa y el concilio, a la manera de un organismo vivo, donde cada uno de los miembros está en función de todos los demás, por lo que resulta impropio preguntar quién está «por encima» de quién. Por eso rechaza toda «disociación», tanto la «galicana» como la

«papalista». Pero, dado que tiene que debatirse más con los extremismos de tipo particularista, proclives al modelo de la iglesia nacional, que con las posturas romano-centralistas, tiende más bien al papalismo y, a lo largo de esos decenios, tal tendencia será aún más evidente.

En 1865, el historiador francés Alexis de Tocqueville escribía en una carta:

> «Era mayor la presión de los fieles sobre el papa para que éste actuara como señor absoluto de la Iglesia que la del papa sobre los fieles para se sometieran a su señorío. La actitud de Roma era más efecto que causa»[24].

Esta observación es muy acertada. No se entiende el éxito del movimiento ultramontano en el siglo XIX si no se tiene en cuenta el hecho de que tal movimiento partió de la periferia. El cambio de tendencia determinante en el seno de la Iglesia se había producido ya antes de 1848 (antes, por tanto, de que Roma estuviera en condiciones de dirigir efectivamente el proceso). A partir de entonces, Roma emprende una política sistemática y, sobre todo, muy eficaz para combatir los últimos restos de galicanismo, valiéndose principalmente de los nuncios, entre los cuales el más importante era el de París, naturalmente. Una política sistemática de nombramiento de obispos de línea ultramontana era posible entonces en muy pocos países, pues aún seguían vigentes las prerrogativas de los Estados para nombrarlos o, cuando menos, para manifestar su aprobación. Con todo, el progresivo aumento del número de obispos ultramontanos se debe más al cambio del clima intraeclesial en la base que a una política romana. Por eso, a partir de 1850, la intervención directa de Roma en este sentido se fue haciendo progresivamente posible, porque contaba con una acogida, por parte de la mayoría del clero y de los laicos, mucho más favorable que treinta años atrás.

Entre los diversos factores que desde 1848 contribuyen a acelerar este proceso, hay que reseñar, en primer lugar, la actitud *antiliberal* del papa *Pío IX* (1846-1878) y de su curia, así como la mentalidad de «fortaleza asediada» a la que el papado y la Iglesia se ven abocadas en la misma medida en que se ahonda el abismo entre la Iglesia y la evolución del mundo moderno. Una situación que se intensifica aún más en los años sesenta, debido

24. En É. OLIVIER, *L'Église et l'État au concile du Vaticain I* (París 1879) 314.

a la amenaza que la unificación de Italia representa para los Estados Pontificios. Para el papa y para la mayoría de los católicos comprometidos, el papado, la Iglesia y los Estados Pontificios se hallan en el mismo plano. Un artículo de «La Civiltà Cattolica» de 1867, titulado «Un triple tributo a San Pedro», muestra hasta qué punto estaban entremezclados los motivos:

> «Hemos llegado a tal extremo que la guerra de los impíos contra la Iglesia católica se ha centrado en atacar al papado, y concretamente sus prerrogativas espirituales y temporales. Sin embargo, podemos alegrarnos de ello, en lugar de lamentarnos, porque así se pone de manifiesto dónde se halla la roca inexpugnable... Pero, dado que ahí reside el interés supremo de todo católico, es obligación suprema adherirse cuanto sea posible a este centro; y esta emulación de todos en la unidad de la fe y de la esperanza y en la veneración y defensa de la sede de Pedro, habrá de significar la salvación y la gloria de toda la cristiandad católica». Y se dice a continuación que, además del tributo del dinero (el óbolo de Pedro) y del tributo de la sangre (voluntarios de todos los países dispuestos a defender los Estados Pontificios), ha llegado el momento de pagar un tributo más importante y esencial: el «tributo del entendimiento»; y se llega a proponer la fórmula de un voto por el que se obligaría uno a defender siempre la doctrina de la infalibilidad papal y, llegado el caso, a confesarla hasta el martirio[25].

Sería ciertamente erróneo pensar que la definición de 1870 se debiera a un intento de salvar los Estados pontificios, o que este motivo haya desempeñado un papel esencial en el concilio. Sin embargo, este texto muestra hasta qué punto la solidaridad con el papa en el asunto de los Estados Pontificios podía tener efectos psicológicos que predisponían a aceptar la infalibilidad.

Este proceso sólo se entiende si no se olvida que el ultramontanismo satisfacía profundamente las expectativas, deseos y esperanzas de la «base», es decir, de los laicos comprometidos y del clero joven. Desde mediados de siglo, el ultramontanismo se convierte en un *fenómeno de masas*. La lucha por la libertad de la Iglesia, iniciada en las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo XIX por pequeños círculos de Francia y Alemania, se convertirá después de la Revolución de 1848 en un movimiento

25. *La Civiltà Cattolica* 18 (1967) ser. VI, vol. 10, 641-652

popular conducido con los medios y recursos de la época liberal y democrática. En esta lucha, el papado representa el baluarte de la libertad eclesial frente a la cada vez más poderosa y burocratizada iglesia nacional. Ahora que la vinculación a Roma se convierte en el eje de la comprensión de la Iglesia, y el «sentire cum ecclesia» pasa a ser «sentire cum papa», resulta sintomática la visión retrospectiva que el cardenal inglés Wiseman –con quien en 1850 se reanuda la presencia oficial de la jerarquía católica en Inglaterra– tiene de su época de estudios en la Gregoriana y que expresa, más o menos, el sentimiento común de muchos sacerdotes de los más diversos países que habían estudiado en Roma desde los años veinte, que habían hecho suyo un talante «romano» como criterio de eclesialidad y que serían en sus países de origen avanzadilla de la orientación romana de su Iglesia:

> «En Roma recalan aspirantes al estamento clerical procedentes de todos los rincones de la tierra; llegan siendo muchachos, casi niños; hablan lenguas tan diversas como los apóstoles el día de Pentecostés, y no hay ninguno que no llegue a tomar contacto con el hombre al que desde su niñez ha contemplado como la persona más augusta del mundo. Poco después de su llegada, recibe la primera bendición para su carrera futura, a menudo con algunas palabras amigables, acompañadas indefectiblemente de una mirada llena de bondad. Este breve instante es un momento crucial en su vida, quizás un punto de partida para el éxito futuro... Este joven sabe que el profesor al que escucha en clase ha sido cuidadosamente elegido por el propio papa; que cada libro que lee ha recibido esta misma consagración suprema; se siente casi bajo la supervisión directa de la Santa Sede; siendo tan puros y perlados los riachuelos de los que otros beben, él aplica sus labios sobre la roca misma, golpeada por la varita mágica divina, y se embebe de las palabras que de ella manan»[26].

Este texto, más allá del tono romántico de su lenguaje, expresa claramente la idea de que Roma no es tan sólo el centro de la unidad, sino la fuente de la verdad católica; lo demás es secundario y, por así decirlo, de segunda mano. El correlato teológico de esta idea se encuentra ya en Cappellari, para quien el papa es la fuente de la infalibilidad de la Iglesia.

26. *Erinnerungen an die 4 letzten Päpste und an Rom während ihrer Regierungszeit* (Schaffhausen 1858) 18s.

El ultramontanismo como movimiento de masas, por un lado, y por otro la progresiva identificación de los católicos con un Pío IX denostado por el mundo van a producir –junto con la personalidad peculiar de este papa– el fenómeno de una *devoción papal* en toda su amplitud, desde las más sencillas manifestaciones de fiel adhesión hasta la equiparación práctica del papa con Cristo. Con ocasión de la inauguración del concilio, el obispo auxiliar de Ginebra, Mermillod, hablaba en una homilía de la «triple encarnación del Hijo de Dios»: en el seno de la Virgen, en la eucaristía y «en el anciano del Vaticano»[27]. Este fenómeno se entiende si se considera que Pío IX no fue el autócrata patológico que refleja la imagen deformante trazada por Hasler, sino un hombre dotado de encanto, de humor y de una cordialidad espontánea que le hacían sumamente simpático. En todo caso, este fenómeno de la «veneración del papa» durante el pontificado de Pío IX es nuevo, aunque existan algunos precedentes[28]. Representa algo así como una transposición de la idea papal a la época de masas. El fenómeno de viajar a Roma «para ver al papa» (no ya, como antes, para ver las tumbas de los Apóstoles y las reliquias de Roma y rezar ante ellas) indica de por sí el cambio producido: de la idea de Roma, referida más a la institución y a la tradición que a la persona concreta, se pasa ahora a la devoción al papa.

En el marco de la devoción al papa, no hay que olvidar el influjo que sobre la idea de la infalibilidad papal va a ejercer el deseo de hacer de la realidad sobrenatural algo tangible, localizable y disponible. Cuando el ultramontano irlandés George Ward afirma que le encantaría recibir cada mañana, junto con el desayuno y el Times, una encíclica papal infalible[29], no hace sino expresar lo que otros muchos piensan. La fe en lo sobrenatural parece concentrarse en la fe en un papa que enseña de modo infalible, que aparece como la puerta por la que el cielo irrumpe en el mundo terrenal, como la figura concreta de lo sobrenatural. Esta mentalidad se manifiesta también en teólogos y obispos. El 20 de junio de 1870, el obispo D'Avanzo di Calvi proclamaba en el

27. FRIEDRICH, *Geschichte des vatikanischen Konzils,* III (Bonn 1887) 387. I. VON DÖLLINGER y J.E. LORD ACTON, *Briefwechsel* (refundido por V. Conzemius) II (München 1965) 77,
28. Por ejemplo, en los primeros «viajes papales» de la época moderna, el de la visita de Pío VI a José II en 1782; sobre ello, véase E. KOVÀCS, «Pius VI. bei Joseph II. zu Gast»: *AHP* 17 (1979) 241-287.
29. R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX* (Paris 1962) 302.

Aula conciliar que en la infalibilidad papal se trata, en último término, de subrayar el «orden sobrenatural» frente al naturalismo, para que todos los pueblos puedan percibir que

> «el papa es una especie de encarnación del orden sobrenatural..., y por eso los pueblos ven el orden sobrenatural en el papa que enseña, y en él a Cristo, que está en todo y para todos en el papa y con el papa y a través del papa»[30].

Sería demasiado simplista considerar todo este amplio movimiento, que se encamina hacia el dogma de la infalibilidad, como puro reflejo del miedo. Este aspecto, ciertamente, no puede ser negado. El miedo a las veleidades y peligros de la historia puede llevar a encastillarse en una Iglesia en la que, gracias a la infalibilidad papal, no haya tensiones peligrosas o inseguridades, descartando todo riesgo. Sin embargo, no se puede interpretar el ultramontanismo como una pura reacción medrosa y defensiva. Le caracteriza más bien un rasgo dinámico, misionero y de conquista, con una función liberadora encaminada a salir del provincianismo y las estrecheces del regalismo. Paradigma de esta experiencia es el voto presentado por los obispos napolitanos durante el Vaticano I y redactado por el cardenal Riario Sforza de Nápoles, en el que se proponía que los nuevos obispos fueran consagrados en Roma y allí recibieran su misión y jurisdicción. Pues los obispos que sufren el pesado yugo de las iglesias nacionales descubren en Roma otro horizonte y respiran el aire universal de lo católico:

> «En cuanto salen de los estrechos límites de su país, se ensancha su corazón bajo el cielo descubierto de la iglesia romana... y experimentan realmente qué significa el que la Iglesia de Cristo sea católica, es decir, que viva en el mundo entero y se expanda desde la sede romana por todo el orbe; entonces sienten nuevas fuerzas y reconocen lo que son, a saber, príncipes de una comunidad que rompe todo límite espacial y que abarca toda la tierra; entonces comprenden el sentido de su dignidad y se enfrentan animosamente a los poderes temporales; y quedan firmemente convencidos de que el papa, vicario de Cristo en la tierra, está por encima de los obispos en razón de su dignidad episcopal»[31].

30. *Mansi* 52, 767.
31. *Mansi* 53, 401 C/D.

Sin este dinamismo que caracteriza a la corriente ultramontana no puede comprenderse su fulgurante ascenso y su triunfo en el Vaticano I.

3
El Concilio Vaticano I

3.1. Factores y fuerzas

La definición de los dogmas papales en el Concilio Vaticano I (1869-1870) es el resultado de una muy larga evolución, y especialmente de una prehistoria de setenta años a partir de la Revolución Francesa. Lo cual no significa que en este marco la definición de la infalibilidad fuera algo programado de antemano. En contra hay toda una serie de razones. Entre los cardenales y obispos consultados antes del concilio, sólo una sexta parte (8 de 47) señalaba la infalibilidad como un tema a tratar. Por otro lado, la gran mayoría de los Padres conciliares estaba animada por un deseo de subrayar el principio de autoridad frente al liberalismo. En este amplio marco, la mayoría aceptaba ciertamente la infalibilidad pontificia y consideraba que su definición estaba más o menos madura. Pero ello no significa que, dentro de este presupuesto global de «fortalecimiento del principio de autoridad», la infalibilidad tuviera que erigirse en el tema preferencial del concilio, capaz de relegar a un segundo plano cualquier otra cuestión. En la mente de la mayor parte de los obispos, era un tema más, dentro de un horizonte más amplio, pero no era en absoluto el tema central.

Un factor decisivo por que el tema de la infalibilidad pasó a ocupar el primer plano fue su polarización pública, como ocurrió desde comienzos de 1869 en Alemania y Francia, donde ambas partes se enzarzaron en una sorda lucha por imponerse. En un primer momento, fueron los círculos infalibilistas los que propagaron

intencionadamente la idea de una definición solemne de la infalibilidad papal. Es el caso, especialmente, del periodista francés Veuillot y su diario «Univers» (donde, entre otras cosas, se propugnaba la idea de una definición de la infalibilidad por aclamación, «inspirada por el Espíritu», sin necesidad de largos y tediosos debates conciliares); en esta misma línea se sitúan la revista «La Civiltà Cattolica» de los jesuitas y el arzobispo Manning de Westminster. Alarmado por estas ofensivas, el otro bando pasa al contraataque, movilizando a la opinión pública liberal contra una definición solemne, pues temía que ésta significara el punto final de una reconciliación entre Iglesia y libertad, así como la sanción *a posteriori* de las pretensiones «medievales» del papado frente a los Estados. En esta controversia no se debate únicamente sobre la estructura intraeclesial, ni nos hallamos ante la disputa tradicional entre galicanismo y ultramontanismo. Para ambos bandos se trata básicamente de la relación de la Iglesia con las libertades liberales: en un mundo en rápida transformación, ¿debía la Iglesia presentarse preferentemente bajo el estandarte de la autoridad sólida e inalterable, o más bien como una realidad histórica, expuesta ella misma al cambio, y que aceptaba el desarrollo de la libertad moderna como una realidad conforme al evangelio?

La postura de la mayoría de los Padres conciliares dependía, ante todo, de esta polarización. En enero de 1870, como muy tarde, el debate público había reforzado el convencimiento de que era inevitable una decisión; un silencio por parte del concilio equivaldría a una decisión negativa.

Junto a esta dinámica de polarización, no se puede desdeñar el factor de las acciones individuales conscientes, que, sin embargo, no partieron de la curia. El 28 de junio de 1867, víspera del 1800 aniversario del martirio de Pedro y Pablo, el arzobispo Manning de Westminster y el obispo Senestrey de Regensburg, alentados por el jesuita Matteo Liberatore, hicieron ante la tumba de Pedro voto de hacer cuanto estuviera en su mano para que fuera definida la doctrina de la infalibilidad magisterial del papa[32]. Y lo cierto es que durante el concilio ambos obispos, en los momentos cruciales, tocaron los resortes necesarios para sacar adelante dicha definición[33].

---

32. E. PURCELL, *Life of Cardinal Manning* (London 1896) II, 420.
33. Véase I. v. SENESTREY, «Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam», en (K. Schatz [ed.]) TAGEBUCH VOM 1. VATIKANISCHEN KONZIL (Frankfurt 1977).

También el propio Pío IX desempeñó un papel determinante. Es indudable que en febrero de 1870, como muy tarde, el papa ya estaba firmemente convencido de que el silencio del concilio sobre la infalibilidad papal sería equivalente al fracaso del propio concilio. Desde ese momento, el papa encauzó el concilio, premeditada y consecuentemente, en esa dirección. De todos modos, en los momentos decisivos, fue el mismo papa quien, con su autoridad, favoreció las pretensiones del grupo de Senestrey-Manning. Con lo cual, Pío IX se mostró muy poco sensible a las razones de la minoría, basadas en el rigor pastoral y en importantes consideraciones teológicas. A su juicio, la oposición de los obispos de la minoría estaba animada por concesiones «mundanas» al espíritu del tiempo, a la opinión pública o al deseo de los príncipes. En un momento en que las «puertas del infierno» movilizaban todas sus fuerzas contra la Santa Sede, el papa consideraba que el correcto enfoque sobrenatural exigía una unanimidad sin condiciones, en lugar de dar preferencia a las propias objeciones críticas. De este modo, él mismo acabó contribuyendo a la polarización y no haciendo nada por el entendimiento entre ambos frentes. Volveremos a referirnos a su actitud en el asunto del cardenal Guidi.

Explicar el resultado del concilio en términos de «manipulación» y coerción, como pretende Hasler, no hace justicia a la realidad. Las definiciones de la infalibilidad papal y del primado de jurisdicción son más el resultado natural de un largo proceso histórico que de una política consciente por parte de unos individuos. Aunque hubo algunas trabas y limitaciones a la libertad, los Padres conciliares gozaron de plena libertad de decisión, de información y de expresión. La minoría, que representaba el 20% de los Padres conciliares, consumió el 40% de las intervenciones sobre el decreto del primado, de modo que tuvo suficientes oportunidades para exponer, de palabra o por escrito, su punto de vista. Con todo, el principio de «unanimidad moral» resultó dañado, porque la decisión final del concilio no fue resultado de un consenso, sino de la imposición de la mayoría sobre una minoría ciertamente respetable. Durante el transcurso del concilio, la minoría proclamó siempre este principio como presupuesto para la validez de una decisión conciliar en materia de fe. A este respecto, hay que decir que esta exigencia atraviesa la historia de los concilios como principio e ideal. Sin embargo, en la práctica de los concilios recibidos por la Iglesia, esta exigencia no ha sido respetada plenamente. Otra

cuestión es si en este caso y en otros anteriores no se habrían podido evitar de algún modo ulteriores daños si la mayoría se hubiera esforzado seriamente por alcanzar un consenso.

3.2. Tendencias y posturas

La minoría opuesta a la definición de la infalibilidad representaba un 20% de los Padres conciliares (unos 140 sobre 700), procedentes fundamentalmente de los países más desarrollados cultural y socialmente. A esta minoría pertenecían la mayor parte de los Padres alemanes y austro-húngaros, el 40% de los franceses, un tercio de los norteamericanos y algunos ingleses, italianos y orientales. En general, se puede hablar de tendencia mayoritaria y minoritaria, en razón de una postura diversa respecto de la Iglesia y del mundo, y especialmente de dos posturas contrapuestas en relación a la historia moderna de la libertad. La mayoría tendía a presentar la doctrina de la Iglesia como «contradogma», frente a los principios de 1789, y a subrayar, en la línea de J. de Maistre, que, puesto que la Iglesia tenía que traer al mundo la salvación, debía ofrecerle un principio de autoridad del que el mundo carecía y sin el cual estaba abocado al caos. En este sentido, son significativas las palabras pronunciadas en el Aula por Vinzenz Gasser, obispo de Brixen y relator de la comisión conciliar para el dogma, el 16 de julio de 1870, dos días antes de la definición solemne:

> «No se puede negar que la sociedad humana ha llegado a un punto en el que los fundamentos últimos del orden de la colectividad humana se han desmoronado. Para este miserable estado de la sociedad humana no hay más medio de salvación que la Iglesia de Dios, en la que existe una autoridad fundada por Dios e infalible, tanto en el cuerpo de la Iglesia docente como en su cabeza. Para que todos los ojos se vuelvan hacia esta roca de Pedro, contra la que no han de prevalecer las puertas del infierno, creo que Dios ha querido que en estos días se haya presentado a este concilio Vaticano la doctrina de la infalibilidad del papa»[34].

Entre la minoría predominaba un parecer más diferenciado, pues consideraba legítimos algunos elementos al menos del

34. *Mansi* 52, 1317.

desarrollo moderno de la libertad, como aparece, por ejemplo, en las palabras de Ketteler, obispo de Mainz, pronunciadas en su alocución del 23 de mayo:

> «Ciertamente, el mundo entero lamenta que en nuestros días sean pisoteadas tanto la autoridad temporal como la espiritual. Todos los hombres de buena voluntad desean que nosotros defendamos la autoridad y la restablezcamos plenamente. Pero el mundo está determinado también por su aversión hacia toda forma de absolutismo, que ha sido fuente de innumerables males para la humanidad, porque el absolutismo corrompe y envilece a los hombres. Proclamad al mundo entero, venerables Padres, que la autoridad de la Iglesia... ¡es el fundamento de toda autoridad! Pero haced ver al mismo tiempo que en la Iglesia no existe ningún poder arbitrario, ilegal y absolutista..., que no hay en ella más que un solo Señor y monarca absoluto: Jesucristo, que con su propia sangre adquirió su Iglesia. Sólo quien hace ambas cosas se muestra debidamente solícito por el bien de la Iglesia y la autoridad de la Santa Sede»[35].

La mayor parte de los obispos de la minoría (no todos) procedían de países con los que la Santa Sede había firmado un concordato o un acuerdo semejante, y lo que pretendían era impedir una escisión total y un desarrollo divergente entre la Iglesia y la sociedad profana. Para la minoría, la Iglesia estaba profundamente implicada e inserta en la sociedad profana y en su historia; por eso, el aspecto teológico de la infalibilidad no se podía separar de sus aspectos socio-políticos. Por el contrario, para la mayoría infalibilista la Iglesia, por principio, aparecía en contraste con el mundo, del que no debía depender en modo alguno. En un mundo en profunda transformación, la Iglesia, a través de la infalibilidad, fundamentalmente concretada en el papado, debía representar lo estable, lo seguro, la roca inconmovible de la autoridad. Al mismo tiempo, la definición de la infalibilidad papal era vista como la reflexión de la Iglesia sobre el núcleo de su propia certeza, dado que había dejado de existir la sociedad cristiana como algo que se da por supuesto.

Las objeciones fundamentales contra la infalibilidad pontificia procedían del arsenal de la historia[36]. Por lo general, se repiten de nuevo las posiciones del siglo XVIII, con la diferencia, lógicamente, de que ahora el primado papal de jurisdicción, ni en principio ni en sus concreciones, era tan cuestionable como la infalibilidad. Los infalibilistas tendían a argumentar desde el conocimiento de fe y doctrina de su tiempo, y a interpretar a esa luz la historia pasada. De la tradición del primer milenio resaltaban testimonios particulares que consideraban expresión de la conciencia normativa de la Iglesia y de los cuales, a la luz de la problemática moderna, extraían por vía deductiva aquellas conclusiones que se ajustaban a su propia teoría. A su juicio, la infalibilidad y, más aún, el primado de jurisdicción plena del papa habían sido posesión pacífica de la Iglesia hasta las controversias conciliaristas de finales del Medievo; sólo entonces habría comenzado su cuestionamiento. La minoría –prescindiendo del caso de Honorio, cuyos argumentos no eran los más rigurosos– demostró tener mayor sensibilidad y sentido histórico. No argumentaba fundamentalmente a partir de documentos concretos del magisterio, sino más bien a partir de la praxis eclesial del primer milenio cuando se trataba de dirimir cuestiones doctrinales, cuya clarificación se lograba siempre a través de un largo y laborioso proceso de elaboración del consenso; nunca se pensó en abreviar aquel complicado proceso por la «vía rápida» de un pronunciamiento papal. Imaginar el magisterio del papa como oráculo vivo resultaba contrario a la historicidad y al carácter humano de la Iglesia.

> «Teóricamente –explicaba el cardenal Rauscher de Viena–, Dios habría podido prevenir ya en la predicación de los Apóstoles todas las falsas doctrinas posteriores, inspirándoles todas aquellas precisiones y formulaciones dogmáticas de modo claro e inequívoco y en su orden sistemático. Igualmente, habría podido decir desde el principio: cada vez que surjan controversias, ¡preguntad al sucesor de Pedro! Esta solución parecería a nuestro entendimiento humano la más evidente. Mas los caminos de Dios son otros: Él mantiene a su Iglesia en la verdad a través de la lucha y la búsqueda laboriosa, como lo muestra la historia de la Iglesia»[37].

Las divergencias en la cuestión teológica de fondo no se explican por la mera oposición entre partidarios y adversarios de la

---

35. *Mansi* 52, 210s.
36. He intentado ofrecer una panorámica de este debate en mi trabajo «Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums», en (W. Löser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann) *Dogmengeschichte und katholische Theologie* (Würzburg 1988²) 187-250.
37. *Mansi* 51, 974.

infalibilidad. La mayor parte de los obispos de la minoría en el Vaticano I no eran en absoluto herederos del episcopalismo de comienzos de la era moderna. Sin embargo, insistían en la vinculación de la infalibilidad papal a la de la Iglesia universal, en el sentido de que, cuando se pronuncia infaliblemente, el papa lo haría en nombre y en representación de toda la Iglesia, porque la asistencia del Espíritu Santo no le habría sido concedida a modo de una «iluminación» especial ni a través de una especie de «línea directa» con Dios, sino en la medida en que escucha y hace caso a la Iglesia. Una y otra vez, se cita la fórmula de Antonino de Florencia (siglo XV), según el cual el papa no es infalible cuando define algo por propia iniciativa, sino «utens consilio et requirens adiutorium universalis ecclesiae» (cuando hace uso del consejo y la ayuda de la Iglesia universal). Por eso, poco antes de la conclusión del concilio, los obispos de la minoría exigían, como condición para dar su aprobación, que se emplearan fórmulas como «apoyado en la tradición de la Iglesia» o «en el testimonio de la Iglesia». Y por eso también obtuvo un amplio reconocimiento entre los moderados de ambas partes la intervención, el 18 de junio, del dominico cardenal Guidi[38]:

> El papa no dependería de los obispos en el plano de la autoridad, pero sí en el del *testimonio,* «para saber cuál es el sentido de la fe de la Iglesia universal y qué tradición existe en las diversas iglesias particulares con respecto a la verdad en cuestión»[39]. En los cánones no habría que condenar tan sólo a quienes niegan la infalibilidad de las decisiones doctrinales definitivas del papa, sino también a quienes afirman que «el papa puede obrar a su arbitrio y por sí solo, con independencia de la Iglesia, es decir, aisladamente y sin el consejo de los obispos, que aportan la tradición de las iglesias»[40].

De hecho, las controvertidas palabras de Pío IX –«La tradición soy yo»– parecen haber sido pronunciadas a raíz de la intervención de Guidi[41]. Pero para comprender las razones por las que fue

38. Sobre esta intervención, véase: U. HORST, «Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi OP und das 1. Vatikanische Konzil»: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 49 (1979) 429-451; ID., *Unfehlbarkeit und Geschichte* (véase bibliografía) 164-213.
39. *Mansi* 52, 742 C/D.
40. *Ibid.* 747 C.
41. Así se desprende de las anotaciones personales del arzobispo curial Tizzani, cercano a la minoría, que pretende haber escuchado el relato del propio Guidi: *AHP* 23 (1985) 275s.

rechazada una fórmula de compromiso de este tipo hay que examinar más de cerca los intereses que guiaban a los representantes más conspicuos de la mayoría.

Ciertamente, había «infalibilistas radicales», para quienes el papa era la fuente de donde dimanaba la infalibilidad de que gozaba la Iglesia universal. A este respecto es significativo lo que llega a escribir el abad Prosper Guéranger:

> «El papa no recibe nada de la Iglesia, del mismo modo que Pedro no recibió nada de los Apóstoles. El papa ocupa el lugar de Jesucristo, del mismo modo que los obispos ocupan el de los Apóstoles»[42].

Cosas muy parecidas se dijeron en el transcurso del debate conciliar, aunque no constituyeron la norma[43]. Para la mayor parte de los partidarios de la definición era evidente que el papa debía escuchar a la Iglesia y emplear los «medios humanos para la búsqueda de la verdad», y que su infalibilidad estaba vinculada al testimonio de toda la Iglesia[44]. Pero a lo que se negaban era a determinar la manera en que el papa debía cerciorarse acerca de la fe de la Iglesia. Ante todo, subrayaban que su vinculación a la Iglesia no debía ser presentada como una condición inexcusable, porque entonces la infalibilidad de las decisiones papales «ex cathedra» siempre podría ser cuestionada. Por eso no querían que la necesidad de que el papa se apoyara en la tradición o en el testimonio de la Iglesia figurara en la fórmula misma de la definición, sino en una introducción. Lo cual, de nuevo, nos remite al problema de los intereses que les guiaban. Con la definición de la infalibilidad, la mayoría quería disponer de un instrumento lo más eficaz posible para solventar los problemas por la vía rápida y hacer imposible en el futuro cualquier tipo de conflictos como los que tan elevado gasto de energías habían supuesto desde la época del galicanismo. Su opción fundamental era, pues, que en

42. *De la monarchie pontificale* (Paris 1870) 79.
43. Una comprensión claramente excesiva de la infalibilidad y del primado en este sentido exhiben CAIXAL y ESTRADÉ DE URGEL (*Mansi* 52, 911 B/C), FERRÉ DE CASALE (*ibid.* 948 C/D); asimismo, DREUX-BREZÉ DE MOULINS (*ibid.* 1158-69) y ZUNNUI CASALE DE ALES-TERRALBA (*ibid.* 1172-74).
44. Así, especialmente, PÍO DE POITIERS (*Mansi* 52, 36s), DESCHAMPS DE MECHELN (*ibid.* 67s), REGNAULT DE CHARTRES (*ibid.* 406), VITALI DE FERENTINO (*ibid.* 903 B), FREPPEL DE ANGERS (*ibid.* 1041) y la «Relatio» de GASSER (*ibid.* 1213s).

caso de conflicto era necesario decidir de forma rápida, eficaz y segura (sin riesgo alguno de error, por tanto; es decir, de modo infalible). Pero, además, no debía haber en la definición de la infalibilidad nada que pudiera neutralizar este arma, introducir algún tipo de incertidumbre y servir de pretexto a quienes trataran de sustraerse a la autoridad de una decisión magisterial del papa. El interés primordial era el de obviar todo tipo de riesgo para la unidad de la Iglesia.

Notas características de esta idea de la infalibilidad son la rapidez y la eficacia, y por eso se aducía una y otra vez el argumento de que se requería mucho tiempo para poder convocar un concilio, e incluso largos años para obtener un consenso claro de la Iglesia y del episcopado; y que, mientras tanto, el error tendría todas las posibilidades de extenderse como un tumor canceroso. Por lo tanto, para que el Espíritu Santo protegiera realmente a la Iglesia frente al error, se requería una instancia capaz de decidir sin demora[45]. Además, para que pudiera reconocerse de manera cierta e inequívoca dicha instancia infalible, excluyendo todo factor de incertidumbre, era preciso que la infalibilidad no dependiera de condiciones difícilmente verificables o que requirieran demasiado tiempo.

Pero estos intereses tenían su origen en las opciones históricas del siglo XIX. Se trataba de saber cómo debía presentarse la Iglesia en un mundo sometido a profundos cambios, y para la mayoría lo primero y fundamental era la claridad, la solidez, la seguridad y el evitar todo tipo de ruptura interna.

3.3. Resultado y lugar histórico del Vaticano I

Originariamente, la constitución sobre el papa, «Pastor aeternus», iba a ser la primera parte de una constitución más extensa sobre la Iglesia que nunca llegó a elaborarse, debido a la abrupta interrupción del concilio con ocasión de la toma de Roma por los italianos (el 20 de septiembre de 1870), que puso fin a los Estados Pontificios. De lo cual, sin embargo, no puede concluirse precipitadamente que la «Pastor aeternus», contra la voluntad del concilio, sea un simple fragmento que deba ser comprendido en un marco más amplio. De hecho, el capítulo sobre el papa había sido

45. Así, por ej., B. D'AVANZO, portavoz de la Diputación Dogmática, el 20 de junio (*Mansi* 52, 765s).

desgajado del esquema sobre la Iglesia por iniciativa de sus redactores y del propio Pío IX, que, previendo la eventualidad de una interrupción prematura, quisieron poner a salvo lo que consideraban más importante y urgente. Por otro lado, en el Aula conciliar se utilizó el argumento de que el primado era «fundamento» de la Iglesia y que, por tanto, debía ser tratado antes de hablar de ésta; o, lo que es lo mismo, que Cristo había dicho primero: «tú eres Pedro...», y sólo después dijo: «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia»[46]. Hay que partir, por tanto, del hecho de que este capítulo requiere ser comprendido por sí mismo.

Metodológicamente, su interpretación exige distinguir entre lo que se pretendía en el contexto histórico de la época y la manera en que sus afirmaciones pueden ser comprendidas desde una interpretación teológica actual. Por nuestra parte, nos ceñiremos exclusivamente a la interpretación histórica.

La Constitución «Pastor aeternus», proclamada oficialmente el 18 de julio de 1870 (con la ausencia de la minoría opositora), tiene cuatro capítulos: de la institución por Cristo del primado apostólico en el bienaventurado Pedro; de la perpetuidad del primado en los Romanos Pontífices; de la naturaleza y razón del primado; y del magisterio infalible del Romano Pontífice. Mientras que los dos primeros capítulos eran algo evidente desde hacía tiempo, los capítulos 3 y 4, referentes respectivamente al primado de jurisdicción y al primado doctrinal, contienen afirmaciones verdaderamente nuevas y discutibles[47].

El capítulo 3, sobre el *primado de jurisdicción,* ocasionaba menos dificultades a la minoría, pues correspondía a la praxis vigente desde hacía siglos. Pero de hecho, el problema del primado era mucho más agudo para la vida cotidiana de la Iglesia que el de la infalibilidad, que sólo se manifestaba en situaciones excepcionales. Además, el primado estaba formulado en términos absolutos y era visto con menos limitaciones que la definición de la infalibilidad. Ante todo, se ponía punto final a una controversia de siglos, la del conciliarismo, que se resolvía a favor del papado como instancia última, sin que fuera ya posible la apelación a ningún otro tribunal. El papa gozaba, pues, de «pleno poder» en la Iglesia; es decir, en principio, no había nada que,

46. Así en la «Relatio» del obispo PÍO DE POITIERS (*Mansi* 52, 29 D), así como en el cardenal PATRIZI (*ibid.* 39 B), CELESIA DE PATTI (*ibid.* 60 A), el arzobispo GARCÍA GIL de Zaragoza (*ibid.* 86 B), el cardenal CULLEN de Dublín (*ibid.* 117) y MAGNASCO (*ibid.* 518s).

47. Véase el texto n, 7 del Apéndice.

sometido a la autoridad eclesial, pudiera sustraerse a la competencia del papa. La expresión «plenitudo potestatis», habitualmente utilizada desde Inocencio III, quedó explícitamente sancionada: al papa –como se subraya contra el obispo Maret, decano de la Facultad de Teología de La Sorbona y conocido como «el último galicano»– no sólo le pertenece la primacía («potiores partes»), sino la plenitud total de ese poder supremo («totam plenitudinem huius supremae potestatis»). Su poder es «ordinario» e «inmediato» sobre todas las iglesias y todos los creyentes.

Se podría concluir que el poder papal de jurisdicción es, en el sentido estricto del derecho constitucional, «absolutista», en la medida en que no está sujeto a ninguna limitación de derecho positivo y le está permitido imponer su voluntad dentro del espacio legítimo de las decisiones eclesiales. Tal conclusión se deduce de la descripción positiva de su contenido, pero contradice lo que se afirma en otro lugar. Si «absolutismo» significa que, junto al poder central monárquico y sometido a él, no existe ningún otro poder de derecho propio, entonces hay que rechazar tal calificativo para la Iglesia. Poco antes, el mismo capítulo afirma que el poder absoluto del papa no causa ningún perjuicio al poder de jurisdicción ordinario y directo de los obispos, que, según Hch 20,28, han sido instituidos por el Espíritu Santo como sucesores de los Apóstoles «para regir y apacentar como verdaderos pastores a su propia grey»[48]. Los defensores del Vaticano I han rechazado siempre una comprensión «absolutista» del primado de jurisdicción papal, y el más claro ejemplo de ello lo constituye la declaración conjunta de los obispos alemanes contra Bismarck (1875) y autorizada por Pío IX[49]. Es cierto que con ello no se solucionaron todos los problemas. Difícilmente se puede negar que la postura fáctica posterior al Vaticano I adoptada por el papa frente a los obispos responde ampliamente al concepto jurídico de «absolutismo». Aunque existen otros poderes independientes, en último término, sin embargo, ninguno de ellos podría legítimamente poner límites al poder papal. Hay que reconocer que el capítulo 3 de la «Pastor aeternus», más que solucionar los problemas, los deja abiertos.

En el capítulo 4, que trata de la *infalibilidad del magisterio papal,* se reconoce al obispo de Roma la infalibilidad cuando habla «ex cathedra». Pero ¿qué significa «ex cathedra»? La Constitución responde: «cuando el papa, en el ejercicio de su supremo magisterio y como pastor de todos los cristianos, define con su suprema autoridad apostólica una doctrina que atañe a toda la Iglesia en cuestiones de fe o de moral». Ahora bien, hay que decir que ni en la tradición teológica anterior, ni menos aún en los debates conciliares, se había establecido con claridad una distinción entre las decisiones *ex cathedra* y, por una parte, las afirmaciones privadas del papa o sus disposiciones pastorales y, por otra, aquellas decisiones magisteriales para toda la Iglesia que, aun implicando una relativa obligatoriedad, no tienen ningún carácter de «definitivas» ni, consiguientemente, de infalibles. Especialmente a la hora de determinar qué decisiones del magisterio papal anteriores a 1870 habían sido, de hecho, «ex cathedra», ni antes ni después de esa fecha se ha llegado a ningún tipo de consenso. Es cierto, sin embargo, que en la relación oficial presentada por Vinzenz Gasser en el Aula conciliar se hizo esa distinción con una rara claridad: las decisiones «ex cathedra» se diferencian de otras decisiones magisteriales que no son infalibles en que «para definir una doctrina o poner fin a una situación indecisa debe manifestarse inequívocamente la intención de hacerlo, ...pronunciando al respecto una sentencia definitiva y promulgando la correspondiente doctrina, que ha de ser observada por toda la Iglesia». Esta intención –prosigue Gasser–, que ciertamente es consustancial a toda afirmación del magisterio, debe constar explícitamente, así como su carácter de auténtica definición[50]. Hasta entonces, rara vez se había hecho semejante distinción[51], que, sin embargo, tendrá su importancia en lo sucesivo, porque después de 1870 sólo ha habido un caso de decisión «ex cathedra», a saber, la definición en 1950 de la asunción de María, mientras que el resto del magisterio papal se mueve en el terreno de las decisiones no definitivas.

48. *DS* 3061.
49. *DS* 3112-3116.

50. *Mansi* 52, 1225 C. En relación a la significación histórica de la «Relatio» de GASSER, de 11 de julio, hay que decir que el efecto que entonces produjo, tanto en los obispos de la minoría como en los de la mayoría, no se corresponde con la importancia que habría de dársele posteriormente. De los testimonios de la época se deduce que su resonancia, en general, fue mínima. No es fácil, para quien lea hoy la *Relatio* cómodamente sentado en su gabinete, hacerse idea de la situación en que los Padres conciliares, consumidos por el calor, el aburrimiento y el cansancio, tuvieron que soportar una alocución de casi cuatro horas; y es lógico pensar que para casi todos ellos, tanto de la mayoría como de la minoría, cada nueva palabra estaba de sobra, porque lo único que querían era que aquello acabara lo antes posible.
51. Falta, por ej., en la «Relatio» de la Comisión para el Dogma de primeros de mayo de 1870 (*Mansi* 52, 21s).

Al afirmar que las definiciones papales son irreformables «por sí mismas, no por el consenso de la Iglesia» (ex sese, non autem ex consensu ecclesiae), se condena el 4º artículo galicano, que sostenía que las decisiones magisteriales del papa sólo son irrevocables si cuentan «con el consenso de la Iglesia». La afirmación conciliar, a menudo mal interpretada, se limita a indicar que, *si* se produjeran definiciones papales, bastaría con que constara el carácter definitivo e irrevocable de la doctrina en cuestión, que no requeriría ser ratificada por el consenso de la Iglesia. En modo alguno se dice que el papa no necesite del testimonio o del sentido de fe de la Iglesia. Lo cual no significa, por otra parte, que el papa sea infalible «por sí mismo», pues el «por sí mismo» (ex sese) se refiere a las definiciones, no al papa. En la introducción se dice positivamente que no se trata de ningún tipo de inspiración, sino de la asistencia del Espíritu Santo. El magisterio papal tiene un carácter de conservación y de preservación, y en modo alguno un carácter creador e innovador:

> «El Espíritu Santo no ha sido otorgado a los sucesores de Pedro para proclamar una nueva doctrina recibida de él por revelación, sino para, con su asistencia, custodiar y exponer fielmente la revelación recibida de los Apóstoles, es decir, el depósito de la fe»[52].

También se dice –aunque sólo a modo de alusión y no de manera categórica, en contra de lo que pretendía la minoría– que esta asistencia implica la utilización de los medios humanos y, por consiguiente, incluye escuchar a la Iglesia universal y apoyarse en su testimonio, dado que los papas no se benefician de una «iluminación» especial. A modo de noticia histórica, se dice antes del texto arriba citado:

> «Según lo exigieran los tiempos y las situaciones, los Romanos Pontífices, unas veces convocando concilios ecuménicos o auscultando el parecer de la Iglesia extendida por el mundo, otras veces mediante sínodos particulares, otras empleando diversos medios que la Providencia divina les deparaba, definieron que había que mantener aquellas cosas que, con la ayuda de Dios, ellos reconocían que eran conformes con la Sagrada Escritura y la tradición apostólica»[53].

52. *DS* 3070.
53. *DS* 3069.

Después del concilio, este texto supuso para algunos obispos de la minoría una tabla de salvación para poder aceptar el dogma. Cuando se percibe en él no sólo una mera constatación histórica, sino una indicación relativa al funcionamiento mismo del magisterio papal, se puede superar una concepción de la infalibilidad pontificia meramente «personal» e «independiente de la Iglesia». El que esto no se dijera de forma más clara y explícita se debió –como ya hemos señalado– al temor de que pudiera ser utilizado como subterfugio para sustraerse a la obligatoriedad de las decisiones papales. En este sentido, el espectro de las controversias con el jansenismo y el galicanismo en los siglos XVII y XVIII, junto con la (ciertamente ilusoria) esperanza de poder evitar rupturas internas en el futuro, desempeña un papel muy importante.

En una perspectiva histórica, las definiciones papales del Vaticano I deben ser consideradas como un intento de la Iglesia católica de precisar su situación en medio de un mundo y una sociedad cada vez más secularizados. Una vez que la sociedad cristiana ya no era algo que se diera por supuesto, parecía lógico que la Iglesia se centrara en su propio núcleo institucional. Esto es aplicable, ante todo, al primado de jurisdicción como expresión de una Iglesia que se emancipa internamente del Estado porque tiene su propio e inequívoco centro de unidad. En la medida en que pueda tener un punto de referencia en este mundo, la identidad de la Iglesia no se remite a una nación, sino a un centro puramente eclesial. Y lo mismo puede decirse del dogma de la infalibilidad, cuya razón de ser no radica ante todo en que el papa pueda recurrir a tomar decisiones *ex cathedra* en temas concretos, ni en la frecuencia con que pueda hacerlo, sino más bien en la seguridad que proporciona a la Iglesia agrupada en torno al papa. También aquí es un factor importante el distanciamiento de la Iglesia respecto de la «sociedad cristiana», como ya supo percibirlo el Vaticano I. En una «sociedad cristiana» no se «necesitaba» tanto la infalibilidad papal. En épocas anteriores, a la Iglesia le resultaba más fácil convivir con las tendencias centrífugas del galicanismo y del episcopalismo, que, al no existir entonces una atmósfera de inseguridad y de deserción generalizadas, no suponían para el creyente de a pie ninguna inseguridad respecto de la fe. Al menos ésta era la perspectiva de los ultramontanos.

En la medida en que la Iglesia católica define su situación con independencia de la sociedad profana y del Estado, se configura a imagen de éste, asumiendo progresivamente –en

un proceso quizá inevitable y que, de hecho, ensombrece la esencia misma de la Iglesia– los rasgos del Estado moderno centralizado. Algo semejante ocurre también con el magisterio, que verdaderamente, a diferencia del poder de jurisdicción, carece de analogía en el ámbito estatal. La insistencia en el aspecto de la decisión y en la autoridad formal, la idea de la infalibilidad papal como «soberanía» y la preterición de la dimensión testimonial se sitúan en ese nivel. Ciertamente, como ya hemos visto, la formulación del Vaticano I contiene además otros elementos en los que siempre se manifiesta esta otra dimensión y se evita una idea de la infalibilidad que, en último término, haría de la voluntad del papa el criterio de la fe de la Iglesia.

4
Después de 1870: ¿sigue abierta la historia?

¿Sigue teniendo historia el *primado* del papa a partir de 1870? La mayor parte de lo acaecido desde entonces y que podría tener especial interés para la historia del *papado* apenas guarda relación con la historia del primado, la cual no se ocupa del ejercicio puntual del ministerio papal, sino del desarrollo y perfeccionamiento de sus estructuras esenciales o consideradas como tales. No parece posible, pues, ampliar dicha historia. Por un lado, y teniendo en cuenta las leyes de probabilidad histórico-sociológicas, parecería utópico pretender desmontar las estructuras cuasi-absolutistas sancionadas por el Vaticano I; por otro lado, el camino en esa dirección parece haber quedado cegado por el dogma de 1870.

Con todo, entre el Vaticano I y el Vaticano II se produjeron determinadas peripecias, no exentas de importancia, que –dicho

abiertamente– no tienden a satisfacer las expectativas (positivas o negativas) puestas en la infalibilidad del magisterio del papa; y el dogma de la infalibilidad no alcanza la significación que tanto sus partidarios como sus detractores le asignaron en 1870. En cambio, el primado de jurisdicción papal adquiere unas dimensiones aún mayores que las que tenía en 1870.

4.1. Entre el Vaticano I y el Vaticano II

El hecho de que después del Vaticano I tan sólo una vez –concretamente en 1950, con ocasión de la proclamación del dogma de la Asunción– se haya recurrido formalmente a la infalibilidad magisterial, no responde ciertamente a las expectativas de antaño. El vaticinio que había hecho Döllinger en «Janus», en el sentido de que en el futuro «una consulta telegráfica a Roma tendría, en el plazo de unas horas o de unos días, una respuesta en forma de artículo de fe y de axioma dogmático»[54], era sin duda una caricatura que había sido rechazada con indignación por la mayoría de los infalibilistas, al menos por los más moderados. Pero incluso estos últimos pensaban que al menos los criterios esenciales del papa en relación a las controversias que pudieran producirse adoptarían la forma de un pronunciamiento infalible. El que no haya sido así tiene mucho que ver con la aversión natural que toda institución siente a adoptar una postura de la que ya no pueda desdecirse, porque –y ésta es la primera razón– eso es algo que, desde el mero punto de vista de su supervivencia, le resulta sumamente peligroso. Cuando un papa hace uso de su «infalibilidad», rompe los puentes entre él y sus sucesores; y si las cosas llegan al extremo de que, además, pueda perder adeptos, no está nada claro si, una vez cruzado el Rubicón del pronunciamiento infalible, el papa conseguirá imponerse realmente o, más bien, ocasionará un cisma. Como muy bien supo ver Brian Tierney, Juan XXII lo percibió claramente cuando, en 1324, condenó como errónea la Tesis de la Apelación de Sachsenhausen, según la cual lo que ha sido definido por el papa haciendo uso de la «llave de la ciencia» es irrevocable. Y la segunda razón es que desde León XIII (1878-1903) las numerosas encíclicas de los papas, que se mueven en un nivel inferior al del magisterio infalible, se han ganado una con-

54. *Der Papst und das Concil von Janus* (Leipzig 1869) 51s.

siderable estima y, hasta la publicación de la «Humanae vitae» en 1968, apenas han encontrado en la Iglesia un rechazo digno de mención.

Recordemos que la posibilidad de que el papa en cuanto tal adoptara para toda la Iglesia decisiones magisteriales que no tuvieran el carácter de definiciones «ex cathedra», sólo empezó a contemplarse en el transcurso de los debates del Vaticano I, aunque no con demasiada convicción: al menos, no había conciencia de que pudiera ser ésta la forma normal y preponderante de magisterio papal, ni de que las definiciones infalibles constituyeran un caso límite y más bien excepcional. Pero iba a empezar a verse cómo los papas trataban de responder de ese modo a los problemas existentes en relación al dogma, la moral y la doctrina social. Al mismo tiempo, a partir de León XIII se descubre una nueva e importante función del magisterio papal. Hasta entonces, las encíclicas papales habían sido preferentemente condenatorias y restrictivas, más interesadas en poner señales de prohibición que de orientación en el camino de los creyentes. El que ahora empiecen a abordarse los problemas de un modo más positivo, y las encíclicas pretendan inducir y estimular nuevos impulsos, constituye una auténtica novedad y supone en sí mismo un incremento de la autoridad del magisterio papal. Pero, al mismo tiempo, este magisterio normal del papa se ve progresivamente rodeado de una especie de «aura de infalibilidad». Hasta Pío XII inclusive, tanto por parte papal como de los teólogos, se procede incluso como si el error fuera tan improbable que, de hecho, no hubiera que contar con tal eventualidad. En la práctica, desde 1870 hasta 1962, el magisterio del papa –el «único» auténtico– suplió con creces la no utilización habitual del recurso a la infalibilidad, respondiendo ampliamente a las expectativas que los infalibilistas habían puesto en ella en 1870.

Otro factor importante lo constituye el hecho de que, hasta la misma víspera del Vaticano II, el gobierno de la Iglesia por Roma y la intervención generalizada de ésta en la vida eclesial son de una intensidad mucho mayor de cuanto lo habían sido hasta 1870. Lo cual se debe, en parte, al enorme crecimiento de la curia vaticana y a la centralización propiciada por los modernos medios de transporte y de comunicación. Pero también se debe a que las restricciones regalistas existentes en muchos países en 1870 habían quedado suprimidas por obra de la secularización, la separación de la Iglesia y el Estado y la caída de las monarquías. Y ello afecta, ante todo, al nombramiento de los obispos por Roma. En el siglo XX, sobre todo tras la Primera Guerra Mundial, en los nuevos concordatos establecidos a raíz de la primera codificación del derecho canónico en 1917, y por primera vez desde que en el siglo XIV se erigiera en principio, la reivindicación romana referente al nombramiento de los obispos se impuso en la práctica de tal manera que apenas encontró obstáculos. Tengamos presente que en 1870 el derecho del Estado de nombrar a los obispos estaba vigente en Francia, Baviera, Austria-Hungría, España, Portugal, Brasil y diversos estados hispano-americanos. Aparte de los países de misión, en los que aún no había una jerarquía eclesial regularizada, Roma nombraba a los obispos, con total libertad y sin el concurso del Estado, en Holanda, Bélgica, Gran Bretaña, Estados Unidos, Canadá y Australia. Pero la situación se modificó en el siglo XX por las razones ya indicadas. En el Código de Derecho Canónico de 1917 se dice: «El papa nombra a los obispos libremente»[55]. E incluso allí donde, como es el caso de Alemania, subsistía el derecho de los cabildos catedralicios a participar en los nombramientos, los nuevos concordatos establecidos en el pontificado de Pío XI limitaron tal derecho al de elegir a partir de una terna establecida por Roma. Con todo, parece que la política sistemática de nombramiento de obispos en orden a favorecer determinadas tendencias intraeclesiales, sobre todo al servicio de las posiciones del magisterio, es un fenómeno propio de estos últimos años.

Una forma esencialmente nueva es la del «papado viajero», posterior al Vaticano II y practicada por Pablo VI y Juan Pablo II. Discutido en determinados aspectos y con unos resultados muy diversos, según los países y los continentes, este «papado viajero» es, por una parte, expresión de una nueva comprensión del papado, a raíz del Vaticano II, como apertura misionera al mundo, no como polo estático e nmóvil de la unidad. Por otra parte, y en la línea de la tarea que le compete de «confirmar a los hermanos» (Lc 22,32), la misión papal se entiende ante todo de una forma carismática y espiritual. Con lo cual se favorece, de una manera sin precedentes, la concentración de todas las expectativas eclesiales en la persona del papa, de quien se espera que

55. Canon 329, 2. En el Código de Derecho Canónico de 1983 se dice además, a este respecto, que «el papa nombra libremente a los obispos o confirma a los que han sido legítimamente elegidos» (canon 377,1). El marco del Derecho Canónico entonces vigente era, pues, más amplio que la práctica eclesial.

sea no sólo el titular del oficio supremo, sino también la suprema figura carismática de la Iglesia, y que encarne la credibilidad, la apertura y el mensaje de la Iglesia en nuestros tiempos; lo cual, evidentemente, supone una exigencia gigantesca.

4.2. Nuevos acentos del Vaticano II y falta de integración

Con sus afirmaciones sobre la colegialidad episcopal, sobre todo en el n. 22 de «Lumen gentium»[56], el Vaticano II ha puesto una serie de nuevos acentos que hacen aparecer el primado papal en un nuevo contexto. Ya no hay necesidad de contraponer, por un lado, la autoridad universal del papa y, por otro, la autoridad particular y limitada de los obispos. De la antigua forma de enfocar el asunto se derivaba casi necesariamente la consecuencia de que el poder de jurisdicción de los obispos era conferido por el papa. Pero, en lugar de esta mera eclesiología de la «jurisdictio», emerge ahora el concepto englobante de la colegialidad, según el cual, el obispo no lo es únicamente a título individual, sino que, por medio de la consagración episcopal, entra a formar parte de un colegio, de modo que las funciones de enseñar y gobernar conferidas en la consagración episcopal, «por su propia naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio episcopal»[57]. Este colegio está, a su vez, estructurado: tiene su centro, su punto de unión, en el obispo de Roma, contra el que no puede proceder.

Por otro lado, el Vaticano II no se atrevió a ser consecuente y a definir el primado exclusivamente como centro del colegio, como se deduce no sólo de la «Nota explicativa praevia» añadida por Pablo VI, sino de las modificaciones del texto definitivo del n. 22 de «Lumen gentium» respecto del proyecto de 1963[58], en el que ya se rechazaba toda posibilidad de que el colegio pudiera actuar sin su cabeza o en contra de ella, y se recalcaba una y otra vez que el colegio episcopal sólo puede actuar en unión con el papa y sólo puede ser eficaz colegiadamente. Lo novedoso de la redacción de 1964, pues, es que atribuye al papa,

56. Véase el texto n. 8 del Apéndice.
57. *Lumen gentium*, 21.
58. Véase la comparación en el texto n. 8 del Apéndice.

como vicario de Cristo, un rango en cierto modo «supracolegial». Si en el proyecto de 1963 parecía que el colegio episcopal, evidentemente en unión con el papa, era el auténtico sujeto del poder supremo en la Iglesia, ahora parece haber de nuevo un doble poder supremo: por un lado, el del colegio episcopal en unión con su cabeza y, por otro, el de la cabeza como tal. Lo cual se reforzó aún más, sin duda, con la «Nota explicativa praevia», que subraya una y otra vez que el papa puede ejercer su ministerio «también solo».

Pero esto significa que, en el fondo, no se ha conseguido la conciliación. La eclesiología de la «jurisdictio», es decir, la del Vaticano I, y la aún más antigua eclesiología de la «communio», ahora redescubierta, han sido yuxtapuestas y continúan estando disociadas (y esta falta de conciliación resulta más gravosa en la praxis eclesial que en la teología). Esta tensión se ha agudizado aún más por la comprensible política de Roma, que, a la vista de las manifestaciones de crisis en la Iglesia postconciliar, no ha tolerado ningún debilitamiento de la autoridad papal y ha puesto la «colegialidad», en función de las necesidades, al servicio de un más eficaz gobierno de la Iglesia, no permitiendo que funcionara como elemento crítico e incómodo y como factor de riesgo. La actuación colegial se permite, pues, allí donde se supone que no va a ocasionar sorpresas desagradables, pero no cuando tiene el peligro de provocar situaciones imprevisibles.

A este respecto, una comparación histórica puede hacernos pensar y, al mismo tiempo, dejarnos perplejos. Ya hemos hablado de un momento en la historia de la Iglesia en el que no se produjo la conciliación de dos eclesiologías, y en el que una eclesiología monárquica, más poderosa, más consecuente y más eficaz, acabó prevaleciendo. Nos referimos a la época de los concilios reformistas de finales de la Edad Media, especialmente después del concilio de Constanza. Entonces se planteaba la siguiente alternativa: o el concilio está por encima del papa, o el papa por encima del concilio. No fue posible entonces conciliar la eclesiología papalista heredada, que veía la Iglesia como una monarquía, con una eclesiología conciliarista que redescubría ciertos aspectos olvidados (concretamente el de la Iglesia como «communio»), pero que, debido a su absolutización, resultaba también unilateral. Tanto hoy como ayer, además de la tradición, en la eclesiología de la «communio» desempeñan un papel esencial los modelos profanos (entonces el modelo corporativo-

gremial, y hoy la democracia). La conclusión no es precisamente tranquilizadora: si no se consigue la integración, ¿se impondrá de nuevo en la teoría y en la práctica, de manera parecida, una eclesiología monárquica, de modo que los aspectos colegiales y conciliares recién descubiertos se verán relegados, como ya ocurriera en el siglo XV?

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

R. AUBERT, «Die ekklesiologische Geographie im 19. Jahrhundert», en (J. Daniélou - H. Vorgrimler [eds.]) *Sentire Ecclesiam,* Homenaje a H. Rahner (Freiburg 1961) 430-473.

– *Le pontificat de Pie IX* (Paris 1962).

– *Vaticano I* (Vitoria 1970).

Y. CONGAR, «L'ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité», en *L'ecclésiologie au XIX siècle* (Paris 1960) 77-114.

V. CONZEMIUS, «Das 1. Vatikanum im Bannkreis der päpstlichen Autorität», en (E. Weinzierl [ed.]) *Die päpstliche Autorität im katholischen Selbsverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts* (Salzburg 1970) 53-83.

A.B. HASLER, *Pius IX. (1846-1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie* (Stuttgart 1977); recensiones críticas: K. SCHATZ, en *ThPh* 53 (1978) 248-276; G. MARTINA, en *AHP* 16 (1978) 341-369; J. HOFFMANN, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 62 (1978) 543-556 y 63 (1979) 61-81.

U. HORST, *Papst - Konzil - Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Biluart* (Mainz 1978).

– *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil* (Mainz 1982).

W. KLAUSNITZER, *Das Papsttum im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart* (Innsbruck 1987).

H.J. POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts* (Mainz 1975).

H. RAAB, *Die «Concordata Nationis Germanicae» in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland* (Wiesbaden 1956).

K. SCHATZ, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum* (Roma 1975).

– *Vaticanum I,* 3 vols. (Paderborn 1992-94).

H.J. SIEBEN, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung* (Paderborn 1988).

F. VIGENER, *Bischofsamt und Papstgewalt. Zur Diskussion um Universal-episkopat und Unfehlbarkeit des Papstes im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum I,* ed. de G. Maron (Göttingen 1964).

A modo de recapitulación

Quisiéramos comenzar estas reflexiones con una historia tomada de la tradición talmúdica:

> «Cuando, después de la destrucción de Jerusalén, los sabios se reencontraron en Yamnia, se dijeron: "Llegará la hora en que un hombre busque una palabra de la Torah o de la tradición, y no la encuentre". Entonces decidieron reunir todas sus deliberaciones y archivarlas con los nombres de sus autores. La decisión, vinculante, debía ser tomada por mayoría. Por lo cual se preguntaron: "Entonces, ¿por qué se han conservado también las posturas de la minoría, cuando sólo han sido defendidas por un único sabio?" Según manifestó alguien, se habían conservado para poder recordarlas y refutarlas. Pero el rabino Jehudu mostró su desacuerdo: se han conservado para *poder hacer uso de ellas llegado el momento*»[1].

El relato no deja de tener su significación para la relación de los cristianos y de los católicos con su propia historia y tradición[2]. También en este punto dependemos de la historia y vivimos esencialmente de ella, y por eso debemos procurar siempre, obviamente, no perder de vista ni olvidar la historia, que es algo que amenaza a la Iglesia en su misma sustancia. Ahora bien, la historia y la tradición contienen testimonios muy dispares y hasta contradictorios, pues hay en ellas tendencias que se han impuesto de manera oficial y se han hecho predominantes, como sucede, en nuestro caso, con la línea papalista ultramontana que triunfó en el Vaticano I. ¿Qué ocurre, entonces, con las minorías, con las voces discordantes?; ¿qué valor tienen? Durante mucho tiempo, en la historiografía católica ha predominado la idea de que sólo merecen ser transmitidas «para descalificarlas con sólo mencionarlas y refutarlas». Concretamente, la minoría del Vaticano I, a partir de Granderath[3], ha sido vista,

---

1. E. SIMON, *Entscheidung zum Judentum. Essays und Vorträge* (Frankfurt 1979) 66s.
2. Véase, a este respecto, la última obra de M. SECKLER, *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung* (Freiburg 1988) 74s, 206.
3. TH. GRANDERATH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils. Von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung*, 3 vols. (Freiburg 1903-1906).

en el mejor de los casos, en su función de «advocatus diaboli», en el sentido de que sus objeciones habrían servido para precisar mejor y fundamentar más sólidamente las tesis que acabarían imponiéndose. Pero esta visión es demasiado simplista y no responde a la complejidad de la verdadera historia. Posturas de ayer que han quedado superadas y «anticuadas» pueden llegar a tener futuro mañana[4]. Puede que llegue su hora y que, entonces, haya que recordarlas. Lo cual, desde el punto de vista católico, no significa que las afirmaciones del Vaticano I puedan ser rechazadas como erróneas, pero tampoco significa que las posturas contrarias hayan sido «derrotadas» de una vez por todas. También las tendencias episcopalistas y galicanas siguen siendo un aguijón para la Iglesia y testimonio de una amplia corriente de la tradición que debe ser tomada en serio.

Ahora bien, lo primero que hay que hacer es aceptar que el «voto mayoritario» de la Iglesia católica es otra cosa, y debemos tratar de comprender dicho voto mayoritario tanto en su dimensión histórica como en su justificación teológica.

Desde el punto de vista histórico, el primado romano de jurisdicción y de magisterio, definido dogmáticamente en el Vaticano I, ha evolucionado a través de toda una serie de factores. A decir verdad, la culminación en Occidente, en torno a los siglos IV-V, del proceso de reconocimiento de la iglesia romana como centro de la «communio» no se produjo con tanta rotundidad y nitidez en Oriente, donde, históricamente, tal reconocimiento seguía contemplando como posibilidad una estructuración de la Iglesia de tipo más federativo o episcopalista-conciliar; y tendencias en este sentido ha seguido habiéndolas a lo largo y ancho de los siglos. Hay que afirmar, por tanto, que, desde un punto de vista puramente histórico, el Vaticano I impuso e hizo prevalecer *una* determinada línea de la tradición y una tendencia que se retrotraen a las postrimerías de la Antigüedad. Por eso sería una simplificación del proceso histórico el hacer remontar dicha tendencia a los tiempos del Pseudo-Isidoro, a la época gregoriana o a un período aún más tardío. Al igual que ocurre con la «infalibilidad papal», tampoco es posible fijar en el tiempo el momento concreto en que surge el primado de jurisdicción. Cada nuevo paso está de mil maneras condicionado por motivos, ideas, fórmulas y preceptos anteriores.

4. Cf. V. CONZEMIUS, «Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil: Vorhut des Zweiten Vatikanums»: *ThPh* 45 (1970) 409-434.

Estos múltiples factores históricos, que condujeron a la idea del primado propia del Vaticano I, pueden ciertamente especificarse con mayor precisión. Ante todo, sería excesivamente simplista explicarlos exclusiva o fundamentalmente en función de un imperialismo consciente por parte de Roma, porque a menudo es la periferia la que tiene un influjo determinante. Tampoco las cualidades de liderazgo o la clarividencia de un determinado papa o de algún personaje con especial influencia en la curia han sido siempre, a la larga, factores decisivos. Ha habido épocas en las que el auge del prestigio del papa en la periferia apenas tenía un correlato parecido en el centro. En general, llama la atención el hecho de que los factores históricos que han impulsado el primado lo hayan hecho a largo plazo, mientras que los factores que lo han obstaculizado (como, por ejemplo, la caída del Imperio Romano de Occidente, el caso de Vigilio y la dependencia de Bizancio, el «saeculum obscurum», el papado de Avignon y el Gran Cisma, la Reforma, el regalismo de la era moderna y, finalmente, la Revolución Francesa) sólo lo han hecho a corto plazo, e incluso a veces han contribuido, a la larga, a la consolidación del primado. Al fin y al cabo, no puede olvidarse que, por regla general, han sido sobre todo las épocas de crisis eclesial, pero también las nuevas orientaciones, las que han acabado ocasionando un fortalecimiento del primado, o bien, en la práctica, su superación se ha debido fundamentalmente a una expansión de la autoridad primacial. La única excepción parece ser el Gran Cisma de Occidente, que el propio papado provocó y no supo solventar. Cuando se quebraba el orden o la orientación tradicional, se recurría al centro de la unidad de un modo desacostumbrado hasta entonces; de un modo como no se había hecho, por ejemplo, con ocasión de las antiguas disputas cristológicas o, posteriormente, con ocasión de la recurrente querella de las imágenes en Oriente, así como también, en Occidente, con respecto a la misión de los germanos en la Alta Edad Media y el nuevo orden carolingio; y lo mismo se diga de la ruptura de la unidad altomedieval entre lo espiritual y lo temporal en aras de la «libertas ecclesiae», o del paso de la inmovilidad y el localismo medievales al bullicio de las ciudades, o del sentido confesional de la Iglesia católica a partir de Trento, o, finalmente, de la descomposición de la «societas christiana» a partir de la Revolución Francesa. Estas constataciones históricas son, por de pronto, independientes de cómo se valoren cristiana y teológicamente sus pormenores.

A la luz de estas experiencias históricas, me parece que las definiciones del Vaticano I en relación al primado constituyen, pues, una respuesta no sólo razonable, sino además justificable históricamente, con tal de que se acepten determinados presupuestos teológicos, el más importante de los cuales consiste en que la Iglesia de tal manera debe ser la Iglesia *una* que su unidad subsista no sólo en el Espíritu, sino también en la «communio» efectiva, es decir, en el reconocimiento mutuo de la unidad en la fe y en la comunidad eucarística. Propio de este concepto de unidad, pues, no es tanto una administración centralizada bajo una sola cabeza cuanto la existencia de una comunidad no sólo teórica o puramente objetiva, sino históricamente realizada en el reconocimiento mutuo, del que es parte esencial la comunidad eucarística. Debe ser, además, una unidad que, sobre todo en cuestiones de fe y frente a los desafíos planteados por las nuevas corrientes de pensamiento, sea capaz de dar respuestas inteligibles y unitarias y no consista exclusivamente en tomar decisiones claras y tajantes. La unidad de la fe debe, pues, acreditarse en cada caso históricamente, respondiendo a las nuevas preguntas. Partimos, además, del supuesto de que no se trata de uniformidad, sino de *unidad en la pluralidad*, porque a la Iglesia cristiana también le compete esencialmente la pluralidad en la teología, en la piedad, en la liturgia, en la disciplina y en la vida cristiana.

Una vez cumplidas estas dos condiciones, la experiencia del historiador permite constatar que las fronteras entre ambas no pueden establecerse de manera inequívoca, sino que suelen ser sumamente imprecisas. Entre las exigencias de la unidad y las de la pluralidad (o entre «inculturación» de la Iglesia y «cristiandad») no sólo se dan tensiones (con las que la Iglesia debe siempre contar), sino que a veces se producen también conflictos insolubles. Y aunque en teoría no debería darse esta clase de conflictos, lo cierto, sin embargo, es que en la realidad histórica concreta ambos tipos de exigencias entran en colisión una y otra vez, Y ello con independencia de si es cuestión de «miopía» o de simples limitaciones históricas: de si puede achacarse a cortedad de vista por parte de Roma o a ceguera por parte de una iglesia concreta que tal vez no perciba el peligro en que se encuentra de arrojar por la borda valores o contenidos esenciales de la fe cristiana; o puede que se trate de ambas cosas a la vez. En caso de conflicto, por tanto, a la larga resulta ineludible preguntarse cuáles son los valores prioritarios. Cuando, por razones que quizá sean legítimas, una iglesia insiste en seguir su propio camino a costa de la ruptura de la «communio» con las otras iglesias y con el «centrum unitatis», ¿a qué valor hay que dar preferencia? La pregunta resulta tanto más inevitable cuanto que el eludirla ya es en sí una respuesta. Pero si, pese a todo, se elude, alegando que tal respuesta depende en cada caso de los problemas concretos, ello significa, de hecho, en el caso de un conflicto verdaderamente serio, dar prioridad a la pluralidad en detrimento de la unidad, porque se concede mayor plausibilidad a la propia postura. Pero habría que añadir que sólo un planteamiento como éste del problema de la prioridad, en caso de grave conflicto, permite no aferrarse simplemente a un ideal platónico de la unidad eclesial (o de un papado ejercido siempre «según el espíritu del Evangelio»), sino que tiene en cuenta el aspecto prosaico, duro y conflictivo de la «communio» eclesial, como producto que es de hombres pecadores. El sueño de un «papa angelicus», tanto hoy como en la Edad Media, está fuera de la realidad: tampoco el ministerio de Pedro, ni hoy ni nunca, es ajeno a la realidad del pecado.

En este sentido, las definiciones del primado del Vaticano I, especialmente la referente al primado de jurisdicción, tienen el sentido de una inequívoca *opción por la unidad*. Partiendo del supuesto inherente al catolicismo, indiscutido hasta entonces, de que al obispo de Roma compete el ministerio de la unidad de la Iglesia universal, tales definiciones afirman que la unidad con Pedro tiene preferencia sobre la autonomía de las iglesias particulares. Por justa y necesaria que sea esta última, en caso de conflicto –sean cuales sean los motivos del mismo– el valor de la unidad eclesial está por encima de todo, aun cuando Roma no dé muestras de demasiada comprensión hacia los legítimos intereses de una iglesia local o de una determinada tendencia eclesial. Esto último no puede excluirse de antemano. La ceguera o la unilateralidad pueden darse también por la otra parte. Históricamente, se registran suficientes ejemplos tanto de lo uno como de lo otro. Las cosas se complican aún más por el hecho de que un servicio eficaz de Roma a la unidad no puede consistir en servir de freno justamente antes del precipicio: en cualquier caso, sería demasiado tarde. Si hay que evitar un cisma, es mejor hacerlo antes, es decir, cuando aún no sea imprescindible tomar medidas drásticas.

Evidentemente, este principio sólo es absolutamente válido cuando la unidad está verdaderamente en entredicho, es decir, cuando la única alternativa es el cisma. Lo cual no equivale a una capitulación prematura, ni excluye buscar primero por

todos los medios un camino para evitar un conflicto extremo, que constituiría un difícil caso de conciencia para todos los implicados.

Si, por principio, no se desea únicamente una unidad «en el Espíritu», sino una unidad en la comunión real y en el reconocimiento mutuo, entonces nos parece razonable, desde la experiencia histórica, una opción prioritaria en favor de la unidad, porque sólo una opción clara en este sentido tiene en cuenta las verdaderas dificultades históricas de la unidad, no exclusivamente el mero ideal de la unidad cristiana, y toma realmente en serio que tal unidad tiene un precio. Pero dicha opción tiene sus ventajas y sus desventajas, y la pregunta sobre cuáles de ellas deben prevalecer no puede responderse con un mero ejercicio de cálculo. Lo primero que hay que dilucidar es la importancia que para la fe tiene concretamente la unidad de la Iglesia. Desde el punto de vista de la fe cristiana está claro que dicha opción constituye la forma eclesiológica de la fe en la absoluta fidelidad que Dios ha mostrado a su pueblo mediante la muerte de Jesús en la cruz, y significa que se toma en serio el hecho de que Dios nunca abandona a su Iglesia, y que ésta, por tanto, a pesar de todos los inconvenientes, siempre será el lugar de la fe y del seguimiento de Jesús. Se trata, pues, de la fe en la fidelidad de Dios por encima del pecado de los hombres.

Pero también los «votos de la minoría», que en determinados momentos históricos constituyeron la mayoría, conservan su valor como testimonios de la tradición y son una prueba palpable de que algunos problemas reales y experiencias históricas no sólo no fueron tenidos en cuenta, sino que incluso fueron positivamente rechazados por el Vaticano I. La idea de que la definición de la infalibilidad papal daría lugar, de una vez por todas, a una Iglesia a la que «ya nada podría pasarle» y en la que ya no habría peligro alguno de rupturas y controversias, demostró ser una vana ilusión. Ya entonces algunos obispos de la minoría advirtieron que una infalibilidad papal en el sentido de un «juicio sumarísimo» que prescindiera arbitrariamente del complicado proceso histórico de clarificación, estaría en contradicción con la historicidad de la Iglesia. «No pocos han sospechado que la historia siempre ha juzgado y condenado a quienes han ignorado e incluso menospreciado su complejidad y diversidad»[5]. A

5. U. Horst, *Tradition - Lehramt - Dogma: Zur Debatte,* Themen der Kath. Akademie in Bayern März/April 1989, 2.

partir de ahí se puede afirmar que en la visión de la Iglesia y del primado sancionada por el Vaticano I y sólo accidentalmente modificada por el Vaticano II se han desatendido u olvidado determinadas experiencias históricas:

- Ante todo, que lo que los sociólogos subrayan hoy como elemento esencial de cualquier institución vale también, y muy especialmente, para el papado: que no puede reducirse al plano de la eficacia y de las funciones que desempeña. El principal sentido de una institución, y tanto más del primado papal, pertenece más bien al orden de lo *simbólico* y, por tanto, del testimonio y la representación. La unilateralidad del Vaticano I, especialmente por lo que se refiere al primado de jurisdicción, tal vez radique en su tendencia a situar el primado exclusivamente en el plano de la eficacia. Pero, como ya hemos visto con relación al dogma de la infalibilidad, su auténtica significación no pertenece al plano de la eficacia (en el que es prácticamente nula), sino al plano de lo simbólico, concretado en la seguridad de permanecer en la verdad que supone para la Iglesia el hecho de estar unida al sucesor de Pedro. A lo largo de la historia, la estima por la Sede de Pedro ha sido siempre sensiblemente superior a las posibilidades del papado de prestar verdadera ayuda o de resolver problemas, que rara vez han respondido a esa profusión de estima y acatamiento. Pero cuando Roma entiende su función preferentemente en el plano de la eficacia y de la administración, lo que hace es ceder a un intento de «racionalización» que destruye su verdadera autoridad. La importancia del papa no se mide ante todo por su facilidad para pronunciarse acerca de todos y cada uno de los problemas, y menos aún por sus dotes de gobierno, sino, simplemente, por su capacidad de ser signo de la unidad horizontal y vertical (petrino-paulina) de la Iglesia.
- En cuanto al magisterio, el primado debe contar positivamente con la realidad del *consenso* y la *recepción.* Prescindir de esta realidad, por considerarla insignificante, equivale, en el fondo, a ignorar la historia real. Las decisiones doctrinales de Roma no son más que un momento –a menudo absolutamente determinante, por supuesto– dentro de un proceso de clarificación de toda la Iglesia, por lo que, a corto plazo, si no han concurrido otras circunstancias que modificaran sustancialmente la

situación, nunca han servido para poner fin a un contencioso. Los únicos pronunciamientos magisteriales del papa que han llegado a tener carácter de vinculantes para la fe son los que han sido recibidos por la Iglesia como tales[6]. Ahora bien, se entendería mal dicha recepción, tanto en relación a decisiones conciliares como a decisiones papales, si se interpretara en el sentido de que, frente a una determinada propuesta, la Iglesia tuviera que detenerse a reflexionar si quiere o no aceptarla. No ha sido así como históricamente ha funcionado el proceso de recepción, al que es consustancial el reconocimiento de una autoridad en la que se percibe la voz del Espíritu Santo. Sólo que dicho reconocimiento consta de elementos inseparablemente unidos: el elemento material (el reconocimiento de la fe testificada) y el elemento formal (el reconocimiento de la autoridad testificante). Lo que la Iglesia hace ante una decisión del magisterio es reconocer en ella la fe que le ha sido transmitida, y por eso responde afirmativamente a la autoridad que la testifica.

– La unidad de la Iglesia es una realidad *escalonada*. No es una unidad que se realizara históricamente en la Iglesia antigua transfiriéndose directamente de la única comunidad de los obispos al obispo de Roma. La unidad pasa a residir primero en los sínodos regionales y en las provincias eclesiásticas, más tarde en las «iglesias principales», y posteriormente en los patriarcados. La idea de que las únicas magnitudes teológicas en este terreno son, por un lado, el obispo individual y su diócesis y, por otro, el obispo de Roma y la Iglesia universal, y que todas las instancias intermedias –incluidas las actuales conferencias episcopales– son meras unidades administrativas de simple derecho eclesiástico, es una forma de violentar la historia real, porque lo cierto es que en la Iglesia antigua los sínodos tienen autoridad sobre el obispo individual. Especialmente importante en este sentido es el hecho de que, tras el primer concilio ecuménico de Nicea (325), sólo muy lentamente consiga imponerse la convicción de que dicho concilio ecuménico representa una autoridad cualitativamente superior a la de un sínodo particular. Por eso, el verdadero problema y la verdadera tarea, hoy, no consiste en reforzar el ministerio episcopal en cuanto tal, sino más bien en revalorizar teológicamente y habilitar en la práctica, tanto a nivel nacional como internacional, el funcionamiento de las *estructuras supradiocesanas,* que teológicamente deben ser consideradas como autoridades eclesiales de derecho propio, no como una emanación del poder papal, porque son expresión genuina de la colegialidad episcopal. Sólo si se piensa en categorías de un único poder de carácter personal y monárquico, se llega a la conclusión, ajena a la mentalidad de la Iglesia antigua, de que las instancias supradiocesanas no pueden tener poder alguno sobre el obispo individual, a no ser que le sea conferido por el papa. En cuyo caso, dicha autoridad individual de carácter monárquico la tendría el obispo sobre su diócesis, y el papa sobre la Iglesia universal. Pero, dado que todos los obispos son iguales, no parece que ninguno de ellos, como tampoco un sínodo o una conferencia episcopal, pudiera tener autoridad sobre los demás si ésta no le fuera otorgada por el papa. De ese modo, se haría caso omiso de la realidad fundamental de la colegialidad episcopal. Desde el punto de vista teológico, las estructuras supradiocesanas encuentran su fundamento, además, en el hecho de que la Iglesia universal existe como una realidad escalonada. En otras palabras: no sólo hay iglesia local e Iglesia universal, sino que entre ambas se da una transición dinámica. Un concilio particular o una conferencia episcopal representan la concreción de una Iglesia supralocal y su discurso en una situación histórica determinada. Estas instancias encarnan la verdadera presencia histórica de la Iglesia mejor, en cierto modo, que un concilio ecuménico, mucho más condicionado por la búsqueda de un equilibrio entre todas las partes, porque tiene que tomar en consideración situaciones muy dispares y posibles malentendidos[7].

– La necesidad de un *correctivo* intraeclesial ante la eventualidad de que el portador del ministerio de Pedro resulte

6. He tratado de desarrollar con más detalle esta temática en el estudio: «Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sin "ex cathedra"? Historische und theologische Überlegungen», en (W. Löser - K. Lehmann -M. Lutz-Bachmann [eds.]) *Dogmengeschichte und katholische Theologie* (Würzburg 1988²) 404-422.

7. A este respecto resulta muy esclarecedora la obra colectiva *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales* (Salamanca 1988), en especial los trabajos de H.J. Pottmeyer y G. Greshake.

indigno o no cumpla las expectativas mínimas, no se puede descartar alegremente, no sólo por la experiencia histórica del Gran Cisma, sino también por la del papado renacentista y otros dolorosos precedentes. El simple hecho de que un papa fuera víctima de un profundo trastorno mental, de lo que no le exime en absoluto la «gracia de estado, provocaría actualmente en la Iglesia una gravísima crisis estructural, dado que el derecho canónico no contempla nada al respecto. A los teólogos y canonistas medievales, sobre todo de la Baja Edad Media, no parecían dejarles tan satisfechos como a los modernos determinados subterfugios piadosos, sino que tomaron mucho más seriamente en consideración tal posibilidad. Si se alega que la normativa jurídica jamás ha proporcionado a la Iglesia una seguridad absoluta, sino que en cualesquiera peligros e incertidumbres hay que confiar en el Señor, ya se ve claramente que es una simple coartada, porque cuando el peligro proviene de un obispo o de una iglesia concreta, no basta con esa piadosa confianza, sino que Roma hace uso de muy concretos derechos de intervención para velar por la seguridad. Pero, de hecho, en la Iglesia nunca se logra una seguridad absoluta. Con todo, hacen falta algunos límites para que la Iglesia, en último término, no se vea a merced de veleidades personales totalmente imprevisibles. Según el Vaticano I, tal cosa no es posible, por cuanto que no hay una instancia eclesial por encima del papa. Sin embargo, sí puede haber instancias (como el colegio cardenalicio o un sínodo de obispos) que declaren con cierta autoridad que la sede de Pedro está vacante. Pero la seguridad definitiva no se dará mientras no se elija a un sucesor que sea reconocido por toda la Iglesia o por una aplastante mayoría de ésta. Indudablemente, el problema de un correctivo contra un abuso de poder no sólo se plantea en el caso límite de que sea necesario deponer a un papa o declarar su incapacidad. Este tipo de casos siempre será muy raro. Mucho más frecuente será que haya que poner freno a tendencias extremadas y peligrosas para la Iglesia. Para ello debe haber contrapesos intraeclesiales eficaces. El que tales mecanismos hayan sido desactivados poco a poco, en beneficio de un papado absolutista, se debe a que han estado al servicio de intereses políticos y nacionales muy concretos y a que no se ha manifestado suficientemente el espíritu de solidaridad eclesial y de respon-

sabilidad por el todo. Habría, pues, que recomponer dichos contrapesos. Una visión unilateral de la relación entre primado y episcopado, que niegue los conflictos y pretenda un modelo en el que reine la más absoluta armonía, no responderá ciertamente a la experiencia de la historia. La unidad y la «communio» en la Iglesia constituyen muy frecuentemente una realidad que, lejos de identificarse con una idílica armonía, resulta muy laboriosa y exige superar muchos conflictos. El encargo que recibe Pedro de confirmar a sus hermanos está sujeto a una condición: «cuando te hayas convertido» (Lc 22,32). El confirmar en la fe no es propio del Pedro firmemente seguro de sí mismo, sino del Pedro que ha pasado por el crisol de la humillación y ha sido objeto de la corrección fraterna.

APÉNDICE

Textos

1. Ireneo de Lyon («Adversus haereses» III 3,1-2)

«Así pues, la Tradición de los Apóstoles, que ha sido manifestada en el mundo entero, está en cada Iglesia para que pueda ser percibida por todos los que quieran ver la verdad; nosotros podríamos enumerar los obispos que fueron establecidos por los Apóstoles en las Iglesias, y a sus sucesores hasta hoy; ahora bien, éstos no han conocido ni enseñado nada semejante a las imaginaciones delirantes que estas gentes (los gnósticos) fabulan. Pues si los Apóstoles hubieran conocido misterios secretos que sólo habrían manifestado a los perfectos, entonces habrían transmitido esos misterios a aquellos mismos a quienes confiaron las Iglesias. Pues querían que fuesen absolutamente perfectos, irreprochables en todos los aspectos, aquellos a los que dejaban como sucesores y a los que transmitían su misión propia de enseñar: pues era de gran provecho que estos hombres realizaran correctamente su encargo, mientras que su fallo sería la mayor desgracia.

Dado que sería demasiado largo, en una obra como ésta, enumerar las sucesiones de todas las iglesias, tomaremos sólo una de entre ellas, la Iglesia más grande, más antigua y conocida de todos, que los dos gloriosos apóstoles Pedro y Pablo fundaron y establecieron en Roma; mostrando que la tradición que ellos tienen de los Apóstoles y la fe que ella anuncia a los hombres han llegado hasta nosotros por sucesión de obispos, refutaremos a cuantos, de una manera u otra, bien por arrogancia o vanagloria, por ceguera o maldad, constituyen grupos ilegítimos; porque con esta Iglesia, en razón de su origen más excelente, debe concordar toda Iglesia, es decir, los fieles de todo lugar; en ella, por aquellos que proceden de todas partes, ha sido conservada siempre la tradición que viene de los apóstoles» *(Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio).*

2. Los cánones de apelación del concilio de Sárdica (343)

«Dijo el obispo Osio: Si un obispo ha sido juzgado por alguna causa y cree tener buenas razones para que el juicio se vuelva a tramitar, si a

vosotros os parece, honremos la memoria del apóstol Pedro: que los obispos que examinaron la causa, o los obispos de la provincia vecina, escriban al obispo de Roma; si él juzgare que el proceso debe ser revisado, que se renueve y nombre los jueces; mas si al examinar el caso estima que no debe volverse sobre la causa, lo que él decretare quedará confirmado» *(canon 3)*.

«Dijo el obispo Gaudencio: A esta sentencia llena de santidad habría que añadir, si a vosotros os parece, esta declaración: si un obispo ha sido depuesto tras el dictamen de los obispos vecinos, y él ha proclamado que su causa debiera ser tratada en la ciudad de Roma, entonces ningún otro obispo debe ser consagrado para ocupar la sede después de la apelación del presuntamente depuesto, hasta que el asunto haya quedado definitivamente cerrado con el veredicto del obispo de Roma» *(canon 4)*.

«Dijo el obispo Osio: Se ha convenido además que, si un obispo ha sido acusado y los obispos de su región han emitido conjuntamente un veredicto despojándole de su rango, y si él eleva una apelación al santo obispo de la Iglesia romana, que acoge su defensa y considera que ha de ser oído de nuevo y que es justo revisar el proceso, entonces el obispo de Roma debe escribir a los obispos de la provincia vecina para que éstos examinen todo cuidadosamente y, conforme a la verdad esclarecida, tomen una decisión final. Pero si aquél ha solicitado que su causa sea oída de nuevo y por su súplica insta al obispo romano para que envíe un presbítero de aquella Iglesia, compete al obispo de Roma determinar lo que considere necesario. Si decide enviar algún presbítero que sea juez junto con los obispos de la provincia vecina y que vaya provisto de la autoridad del que le envía, todo ello queda a su libre consideración. Si, empero, cree que los obispos pueden por sí mismos poner fin al conflicto, así lo hará, según su sabio consejo» *(canon 5)*.

3. Los «Dictatus papae» de Gregorio VII (1075)

1. La iglesia romana ha sido fundada por el Señor.
2. Sólo el obispo romano merece ser llamado "universal".
3. Sólo él puede deponer o absolver a los obispos.
4. Su legado en el concilio ocupa la presidencia antes que los otros obispos, aun cuando sea de grado inferior, y puede pronunciar contra ellos sentencia de deposición.
5. El papa puede deponer a personas ausentes.
6. Nadie debe permanecer bajo el mismo techo con aquellos que han sido excomulgados por él.
7. Sólo él puede, según las circunstancias, expedir nuevas leyes, fundar nuevas diócesis, transformar una colegial en abadía o al revés, dividir una diócesis rica o juntar varias diócesis pobres.
8. Sólo él puede llevar insignias imperiales.
9. Es el único al que todos los príncipes besan los pies.

10. Es el único cuyo nombre es recitado en todas las iglesias.
11. Ningún nombre le es comparable en el mundo.
12. Puede deponer emperadores.
13. Puede trasladar obispos de una diócesis a otra, según la necesidad.
14. Puede consagrar a un clérigo de cualquier iglesia.
15. El consagrado por él puede gobernar cualquier otra iglesia, pero no puede ocupar un rango inferior, ni puede recibir de otro obispo un grado superior.
16. Ningún concilio puede llamarse "universal" sin su aprobación.
17. Ningún libro o capítulo puede ser canónico sin su autoridad.
18. Su sentencia no puede ser anulada por nadie; y sólo él puede juzgar a todos.
19. Él no puede ser juzgado por nadie.
20. Nadie puede juzgar a alguien que ha apelado a la sede apostólica.
21. A ella deben remitirse todas las "causae maiores" de todas las Iglesias.
22. La iglesia romana no ha errado nunca y, según el testimonio de la Escritura, nunca lo hará.
23. El obispo consagrado canónicamente como obispo de Roma es santo por los méritos de san Pedro, tal como se desprende del testimonio de Ennodio de Pavía y de otros muchos Padres contenido en los Decretos del papa Símaco.
24. Con su permiso y ratificación pueden los súbditos elevar sus peticiones.
25. Puede, sin los concilios, deponer y absolver a los obispos.
26. No es católico quien no está en consonancia con la iglesia romana.
27. Puede liberar a los súbditos del juramento de fidelidad dado a un príncipe malvado.

4. El decreto «Haec sancta» de Constanza (6-IV-1415)

(Entre paréntesis el texto que no figuraba
en la primera versión del 30 de marzo)

«Este sacrosanto sínodo de Constanza constituye un concilio general legítimamente reunido en el Espíritu Santo, a gloria de Dios todopoderoso, para la extirpación del cisma actual, para la unidad y reforma de la Iglesia de Dios en su cabeza y en sus miembros... A fin de alcanzar más fácilmente, más seguramente y más libremente la unidad y la reforma de la Iglesia, ordena, define, decreta y declara lo que sigue»:

1. «Que este sínodo, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, constituye un concilio general que representa a la Iglesia católica militante y recibe su poder directamente de Cristo; todos,

independientemente de su estado y dignidad, incluso papal, están obligados a obedecerle en cosas que afectan a la fe y a la extirpación del cisma actual (así como a la reforma universal de la Iglesia de Dios en la cabeza y en los miembros)».

2. «Todo aquel que, independientemente de su estado, rango o dignidad, incluso papal, rehúse obstinadamente obedecer lo que ordena, define, decreta y declara este sacrosanto sínodo y cualquier otro concilio futuro legítimamente reunido bajo estas premisas... [con respecto a la fe, a la extirpación de un cisma y a la reforma de la Iglesia] incurre, caso de no corregirse, en las penas correspondientes, y -según los casos- se puede recurrir a otros medios)» (*Mansi* 27, 590).

5. Fórmula del primado del concilio de Florencia
(Decreto de unión «Laetentur coeli», de 6-VII-1439)

«Definimos asimismo que la santa sede apostólica y el obispo de Roma tienen el primado sobre todo el orbe, y que el mismo obispo de Roma es el sucesor de san Pedro, príncipe de los apóstoles, verdadero vicario de Cristo, cabeza de la Iglesia, padre y maestro de todos los fieles, y que al mismo, en la persona del beato Pedro, le fue entregada por Cristo la plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal, como se contiene en las actas de los concilios ecuménicos y en los cánones sagrados.

Renovamos además el orden de los demás venerables patriarcas conforme está establecido en los cánones: el patriarca de Constantinopla es el segundo tras el romano pontífice, el de Alejandría es el tercero, el de Antioquía el cuarto, y el quinto el de Jerusalén; quedando a salvo todos sus privilegios y derechos» (*DS* 1307-1308).

6. Los cuatro artículos galicanos de la Asamblea Nacional del Clero Francés (19-III-1682)

1. «Al bienaventurado Pedro y a sus sucesores vicarios de Cristo y a la misma Iglesia le fue entregada por Dios la potestad de las cosas espirituales, que pertenecen a la salvación eterna, pero no de las civiles y temporales, pues dice el Señor: "Mi Reino no es de este mundo" (Jn 18,36), y también: "Dad, pues, al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios" (Lc 20,25), y por tanto sigue firme lo del Apóstol: "Toda alma esté sujeta a las potestades superiores; porque no hay potestad que no venga de Dios; y las que hay, por Dios están ordenadas. Así pues, el que resiste a la potestad resiste a la ordenación de Dios" (Rom 13,1ss). Los reyes, pues, y los príncipes no están sujetos en las cosas temporales por ordenación de Dios a ninguna potestad eclesiástica, ni pueden, por la autoridad de las llaves, ser depuestos directa o indirectamente, o ser eximidos sus súbditos de la fidelidad y obediencia o dispensados del juramento de fidelidad prestado; y esta sentencia, necesaria para la pública tranquilidad y no menos útil a la Iglesia que al Imperio, debe absolutamente ser mantenida, como que está en armonía con las palabras de Dios, con la tradición de los Padres y con los ejemplos de los santos».

2. «De tal suerte tienen la Sede Apostólica y los sucesores de Pedro, vicarios de Cristo, la plena potestad de las cosas espirituales, que juntamente son válidos y permanecen inmobles los decretos del santo ecuménico concilio de Constanza –que están contenidos en las sesiones cuarta y quinta– sobre la autoridad de los concilios universales, decretos aprobados por la Sede Apostólica, confirmados por el uso de los mismos Romanos Pontífices y de toda la Iglesia y guardados por la iglesia galicana con perpetua veneración, y no son aprobados por la iglesia galicana quienes quebrantan la fuerza de aquellos decretos, como si fueran de autoridad dudosa o menos aprobados, o torcidamente refieren los dichos del concilio al solo tiempo del cisma».

3. «De ahí que el uso de la potestad apostólica debe moderarse por cánones dictados por el Espíritu de Dios y consagrados por la reverencia de todo el mundo; que tienen también valor las reglas, costumbres e instituciones recibidas por el reino y la iglesia galicana, y que el patrimonio de nuestros mayores ha de permanecer inconcuso, y que a la dignidad de la Sede Apostólica pertenece que los estatutos y costumbres confirmados por el consentimiento de tan gran Sede y de las iglesias, obtengan su propia estabilidad».

4. «También en las cuestiones de fe pertenece la parte principal al Sumo Pontífice, y sus decretos alcanzan a todas y cada una de las iglesias, sin que sea, sin embargo, irreformable su juicio, a no ser que se le añada el consentimiento de la Iglesia» (*DS* 2281-2284).

7. El primado de jurisdicción y la infalibilidad del papa en el Vaticano I (1870)

1. EL PRIMADO DE JURISDICCIÓN:

«Y, puesto que el Romano Pontífice preside la Iglesia universal por el derecho divino del primado apostólico, enseñamos también y declaramos que él es el juez supremo de los fieles, y que en todas las causas que pertenecen al fuero eclesiástico puede recurrirse al juicio del mismo; en cambio, el juicio de la Sede apostólica, sobre la que no existe autoridad mayor, no puede volverse a discutir por nadie, y nadie tiene el derecho de juzgar sus decisiones. Por eso, quienes afirman que es lícito apelar de las decisiones de los Pontífices Romanos al concilio ecu-

ménico, como a una autoridad superior, se desvían del recto camino de la verdad» (*DS* 3063).

«Así pues, si alguno dijere que el Romano Pontífice tiene tan sólo un cargo de inspección o de dirección, pero no una potestad plena y suprema de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en aquellas cosas que pertenecen a la fe y a las costumbres, sino también en lo tocante a la disciplina y al gobierno de la Iglesia extendida por todo el mundo; o dijere que tiene la parte principal, pero no la plenitud de esa potestad suprema; o que su potestad no es ordinaria e inmediata, tanto en todas y cada una de las Iglesias como en todos y cada uno de los pastores y fieles, sea anatema» (*DS* 3064).

2. LA INFALIBILIDAD DEL MAGISTERIO:

«Enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado que el Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra*, esto es, cuando, cumpliendo con su cargo de pastor y maestro de todos los cristianos, define con su suprema autoridad apostólica que una doctrina de fe o de costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal en virtud de la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad con la que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia al definir la doctrina de fe y costumbres; y, por tanto, que tales definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia» (*DS* 3074).

8. La colegialidad episcopal y el primado del papa en el Vaticano II
(«Lumen gentium», n. 22 [1964])

(Entre paréntesis las formulaciones del proyecto de 1963 suprimidas en el texto definitivo de 1964.
En cursiva los añadidos respecto del proyecto de 1963).

«Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás Apóstoles forman un único Colegio apostólico, por análogas razones están unidos entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los Apóstoles. *Ya la disciplina más antigua, según la cual los obispos de todo el mundo estaban relacionados entre sí y con el obispo de Roma con lazos de unidad, de amor y de paz, e igualmente los concilios reunidos para fijar de común acuerdo las cuestiones importantes, después de considerar el parecer de muchos, ponen de manifiesto el carácter y la naturaleza colegial del orden episcopal. Los concilios ecuménicos, celebrados a lo largo de los siglos, demuestran esto mismo con claridad.* También lo afirma la práctica, introducida desde antiguo, de invitar a varios obispos a participar en la elevación del nuevo elegido al ministerio del sumo sacerdocio. *Uno queda constituido miembro del Colegio episcopal en virtud de la consagración episcopal y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del Colegio.*

En cambio, el Colegio o cuerpo episcopal no tiene ninguna autoridad si no se le considera junto con el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo, *y conservando el Papa en su totalidad la potestad del primado sobre todos, tanto pastores como fieles.* El obispo de Roma tiene en la Iglesia, *en virtud de su función de Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia,* la potestad plena, *suprema* y universal, *que puede ejercer siempre con entera libertad.* El Colegio *(El orden)* de los obispos, en cambio, que sucede al colegio de los Apóstoles en el magisterio y en el gobierno como pastores, más aún, en el que incluso continúa sin cesar el cuerpo apostólico, es *también* sujeto (indiviso) de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia sólo junto con su cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta cabeza. *Ciertamente, no se puede ejercer esta potestad a no ser con el consentimiento del Romano Pontífice.* Dios puso sólo a Simón como piedra, sólo a él le dio las llaves de su Iglesia (Mt 16,18-19) y le nombró pastor de todo su rebaño (Jn 21,15ss). Ahora bien, está claro que también el colegio de los Apóstoles, unido a su cabeza (Mt 18,18; 28,16-20), recibió la función de atar y desatar dada a Pedro (Mt 16,19). Este colegio, en cuanto compuesto de muchos, expresa la diversidad y la unidad del Pueblo de Dios; en cuanto reunido bajo una única cabeza, expresa la unidad del rebaño de Dios. En este colegio los obispos, respetando fielmente el primado y la preeminencia de su cabeza, ejercen el poder que les es propio para el bien de sus fieles e incluso de toda la Iglesia, en la que el Espíritu Santo consolida constantemente su estructura orgánica y su unión de corazones. La potestad suprema que tiene este colegio sobre toda la Iglesia se ejerce de manera solemne en el concilio ecuménico. No existe concilio ecuménico si el sucesor de Pedro no lo ha aprobado o al menos aceptado como tal. Es un privilegio del Romano Pontífice convocar los concilios ecuménicos, presidirlos y aprobarlos. Los obispos dispersos por el mundo pueden ejercer esa misma potestad colegial junto con el papa, con tal de que la cabeza del colegio los llame a actuar colegialmente o al menos apruebe la acción conjunta de los obispos dispersos o la acepte libremente de manera que sea un verdadero acto del colegio».

Presencia Teológica Sal Terrae

Quien se pregunte hoy cómo podrá ser la Iglesia del futuro deberá, en cualquier caso, explicar cómo entiende el papel del papado, una institución en cuya evolución se refleja la trayectoria que ha seguido la Iglesia a lo largo de la historia, por lo que es objeto de toda clase de valoraciones: lo que para unos es producto de una deformación del cristianismo, para otros constituye el centro unificador y el punto de referencia indispensable de la Iglesia en tiempos de confusión.

El Vaticano I definió el primado del obispo de Roma sobre la Iglesia universal como algo esencial e irrenunciable. Ahora bien, ¿cuáles han sido los pasos y los factores históricos que han llevado a su actual configuración?; ¿qué experiencias históricas, qué razones teológicas y qué problemas se reflejan en ese proceso?; ¿es posible aún una ulterior evolución?...

El autor trata de dilucidar todo esto desde los tiempos de la Iglesia primitiva hasta nuestros días, mostrando cómo el primado de Roma no siempre ha sido entendido del mismo modo en que se entiende hoy. El reconocer la necesidad de un oficio petrino continuado supone una serie de experiencias que se entrecruzan, y no todas ellas se dieron en los primeros siglos. Al final del libro se intenta hacer una valoración histórico-teológica de todo este proceso, complementada con un Apéndice en el que figuran los textos históricos más significativos acerca del primado papal.

KLAUS SCHATZ, nacido en 1938, curso estudios de historia y de filología latina entre 1956 y 1962 en Mainz, Münster y München. En 1962 ingresó en la Compañía de Jesús, donde se ordenó sacerdote en 1968, tras de lo cual hizo estudios especiales de Historia de la Iglesia en la Universidad Gregoriana de Roma entre 1970 y 1974, doctorándose con una tesis sobre «El concepto de Iglesia y la infalibilidad del papa entre los obispos germanoparlantes de la minoría en el Vaticano I». Desde 1975 enseña Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de Sankt Georgen (Frankfurt).

ISBN: 84-293-1202-1

